

ROSA MARÍA ALABRÚS IGLESIAS (ED.)

Mujeres y ejemplaridad en la historia



ROSA MARÍA ALABRÚS IGLESIAS (ED.)

Mujeres y ejemplaridad en la historia



Rosa María Alabrús Iglesias (ed.)

Mujeres y ejemplaridad en la historia

CÁTEDRA

HISTORIA/SERIE MENOR

Introducción

ROSA MARÍA ALABRÚS IGLESIAS

En un mundo un tanto móvil, desnortado, ausente de valores o con estos difuminados, en el marco de una sociedad en la que, a menudo, impera la banalidad, no es sorprendente el impacto que hoy tiene el concepto de ejemplaridad pública (tan bien definido por Javier Gomá), la reivindicación de la solidez del ejemplo como referente ciudadano, guía permanente que nos aporta claridad y convicción. El buen ejemplo estimula el conocimiento de lo mejor y abre el camino de lo ideal frente al prosaísmo de lo ordinario. El valor del referente positivo a seguir y el valor del contra-ejemplo negativo a evitar. En la sociedad actual, lo que es frecuente reivindicar es aquello de «predicar con el ejemplo», aplicar la coherencia entre las propias palabras del discurso con la realidad de la práctica, huyendo de males reiterativos, pero hoy agravados como la corrupción o la demagogia populista.

Ciertamente, la ejemplaridad pública, tan recomendada en el discurso ciudadano, históricamente ha atraído mucho. La ansiedad referencial ha sido una constante a lo largo de la historia. ¿Cuántos años hace que se vienen escribiendo en nuestro país vidas ejemplares? Con frecuencia, envueltas en adjetivos como célebres o gloriosas, con el valor de la ejemplaridad siempre flotando.

En los últimos tiempos, las señas de identidad que han cultivado los viejos héroes y heroínas en la memoria colectiva nacional se han ido diluyendo, tratando de huir de la épica antigua, para deslizarse hacia el funcionalismo histórico. Aquí y ahora, en el libro que presentamos, la ejemplaridad como concepto se ha redimensionado. Se ha centrado en figuras femeninas, en especial de la época moderna. Los valores de la ejemplaridad se han ido haciendo más

complejos a caballo de la propia complejidad de las trayectorias personales y colectivas. Entre esos valores se ha analizado el de la santidad, que en el ámbito católico se ha erigido como el título de honor principal a la hora de sublimar un modelo de conducta.

Ya desde los primeros tiempos del cristianismo la Iglesia dio culto a los mártires y promovió el catálogo de santos. El Concilio de Trento reafirmaría el culto a los mismos y a las reliquias. A partir de la Congregación de Ritos de Sixto V en 1588 se empezó a regular el procedimiento de la beatificación y canonización y se fijaron los arquetipos canónicos de lo que debía ser la santidad, arquetipos que serían oscilantes en el tiempo. Unas veces primaron más los criterios locales o autóctonos; otras, los intereses de la institución eclesiástica. Los propios valores de ejemplaridad han evolucionado del heroísmo martirial y la capacidad de proyección fuera de nuestras fronteras a la exaltación de la propia vida doméstica.

Especial interés está teniendo el estudio de la ejemplaridad aplicada a las mujeres. Los arquetipos pesan con frecuencia sobre los propios tipos humanos en su proyección familiar, social y cultural.

En este libro se contraponen los conceptos de ejemplaridad femenina y los discursos consiguientes de legitimación, con la argumentación respecto a la contra-ejemplaridad y la condena subsiguiente a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Los diversos textos de los historiadores/as que presentamos en este libro reflejan ante todo una primera evidencia. Si el discurso de ejemplaridad y la contra-ejemplaridad no es unívoco ni rígido aplicado a los varones, tampoco lo es en el ámbito femenino, donde la pluralidad de los comportamientos individuales de las mujeres rompe los intentos de construcción de un sistema orgánico de valores positivos y negativos en las mismas.

Es difícil articular, en definitiva, un código unívoco de valores ejemplares. Ante todo, se pretenden evidenciar las dificultades a la hora de objetivar la ejemplaridad femenina.

Los valores de la ejemplaridad no son siempre claros ante los ojos de los demás. Incluso pueden resultar ambiguos y difíciles de consensuar en coyunturas políticas difíciles, como la de la guerra de separación catalana en el siglo XVII, en tiempos de bipolaridad

extrema, como los que vivió Práxedes de Rocabertí y Safortesa (1618-1668), hija de Francesc Jofre I (conde de Peralada) y de Magdalena de Safortesa (hija de los condes de Formiguera de Mallorca), hermana de Ramón Dalmau y Juan Tomás de Rocabertí y sobrina de Hipólita de Jesús de Rocabertí.

Tras la creación de la Compañía de María Nuestra Señora en Francia en 1607 se produjo la secesión de Cataluña respecto a la monarquía española (1641-1652) en el contexto de la lucha contra el imperialismo francés. En ese escenario de tensiones extremas, la familia de Práxedes de Rocabertí estuvo siempre vinculada a la Casa de Austria y al monarca Felipe IV. Este extraordinario personaje acabó siendo priora de la citada Compañía en Barcelona a mediados del siglo XVII. Tal y como analiza Rosa María Alabrús Iglesias, si difíciles fueron sus peripecias vitales, en el transcurso de la revolución catalana (Práxedes fue capturada por los franceses, liberada en 1652, con estancias forzosas en Lérida y en Valencia hasta 1658...) tampoco le fue fácil la convivencia con sus monjas ya como priora en el marco de una nueva comunidad, cuya raíz era de origen francés. El esfuerzo de ella, en la capital catalana, por enseñar a todas las jóvenes, sin distinción social, siguiendo los postulados de la francesa Juana de Lestonnac, sobrina de Montaigne, le generó adeptos, pero también detractores. Ante la adversidad, Práxedes de Rocabertí trató de erigirse como mujer ejemplar, con voluntad de promover el consenso, en un mundo lleno de hostilidades en lo político, social y religioso. Quiso buscar terceras vías de entendimiento entre radicales de uno y otro signo, siguiendo el ejemplo de los jesuitas franceses y del saboyano Francisco de Sales, tras la estela de la confrontación vivida en Francia de catolicismo y protestantismo a la busca de la moderación y la flexibilidad.

El trabajo de María Cristina Ríos Espinosa pone en evidencia, por su parte, la distinta valoración atribuida a Teresa de Jesús y a sor Juana Inés de la Cruz. La primera merece todas las glosas con los arquetipos de ejemplaridad exhibidos, mientras que la monja mexicana suscita reticencias, empezando por su actividad poética nunca valorada sino despreciada como «distracción y perdición del alma» y acabando por sus conflictos en vida, entre otros con el jesuita Vieyra. Pese a que tampoco le faltaron problemas a Teresa

de Jesús por sus hipotéticas relaciones con el alumbradismo, lo cierto es que la imagen de Teresa sale robustecida en todas las valoraciones como icono de ejemplaridad, lo que no ocurre con sor Juana, figura polémica en su tiempo y que, como hoy, suscita análisis interpretativos diferentes, con enigmas todavía sin resolver como el que plantea Cristina Ríos respecto a si su decisión de no escribir fue fruto de la prohibición o fue una decisión espontánea.

Alicia Fraschina, en su trabajo incorporado en este libro, analiza los casos de dos mujeres ejemplares: la una (Rosa de Lima), del Virreinato del Perú; la otra (María Antonia de San José), del Virreinato del Río de la Plata. Rosa de Lima (muerta en 1617) fue elevada a la condición de santa en 1671. Aunque tuvo algún problema puntual con la Inquisición por acusación relacionada con el alumbradismo, su vida se deslizó en un medioambiente discreto y relajado, de acuerdo con las reglas postridentinas, con un nivel cultural no elevado (aunque no fue tan simple e iletrada, como se ha llegado a decir), pero fiel a la línea tradicional que marcaron monjas como Catalina de Siena. Fue arropada y promocionada por los dominicos, así como apoyada por la propia monarquía hispánica. Su condición de primera santa de América le otorgó un plus mediático hasta convertirla en símbolo de la América Latina, salvadora de la idolatría indígena y de la incidencia del protestantismo europeo.

El otro caso planteado por A. Fraschina se mueve en un contexto posterior en el tiempo. María Antonia de San José nació en 1730 y murió en 1799. Vivió todas las peripecias del siglo ilustrado con la expulsión de los jesuitas como uno de los hitos de su tiempo. Su rol histórico fue asumir el legado de la orden disuelta. Llevó los Ejercicios Espirituales por distintas ciudades del Virreinato de la Plata, sirvió de nexo entre Europa y América, ejerció de «mujer fuerte» capaz de conectar a los exiliados jesuitas en diversos países y pasó a la historia como la luchadora que logró superar las diferencias de las diversas órdenes religiosas en pro de la unificación eclesiástica frente a los auténticos enemigos. Como subraya la autora, los valores de la santidad femenina son móviles y plurales y se sitúan en función de las demandas que cada contexto exige. El tiempo de Rosa de Lima fue un tiempo de disciplina postridentina exigida en medio de los riesgos del imaginario

femenino. La beata María Antonia encarnó la fuerza del optimismo de la voluntad para conseguir la restauración de la Compañía de Jesús. El papa Francisco ha reconocido su canonización el 11 de febrero de 2024. Ambas mujeres constituyen una parte importante del aporte femenino americano a la Iglesia católica en la época moderna.

Los análisis de la santidad ocupan un espacio trascendente en el libro. La trayectoria de la santidad, ciertamente, ha pasado por diversas etapas. El capítulo de Marina Caffiero (traducido por Rosa María Alabrús Iglesias) inserto en esta obra explora las transformaciones de los modelos de santidad femenina desde mediados del siglo XVI hasta mediados del XIX; se constata cómo evolucionaron los cánones de santidad femenina desde el punto de partida de su análisis (el modelo monástico y enclaustrado) hasta el punto de llegada con los referentes de la maternidad y la pobreza, a lo largo de un recorrido que pasa por las tensiones entre el modelo institucional definido por el magisterio pontificio y las prácticas sociales más libres (experiencias penitenciales, cristocentrismo), la vinculación de la santidad y la aristocracia, con el referente jesuítico cada vez más asistencialista, la incidencia de las viudas en la construcción de las virtudes públicas y la progresiva emergencia de un racionalismo que pretenderá ser más erudito y desde luego crítico con la hagiografía y los excesos emocionales.

La propia evolución del discurso eclesiástico respecto a la ejemplaridad femenina no ofrece una imagen de homogeneidad. En Portugal, como pone en evidencia el trabajo de Maria Luísa Jacquet y Andrea Imaginario Bingre, a comienzos del siglo XVIII se construyó un relato del deber ser del mundo conventual femenino (que representa muy bien el nacimiento de la llamada Jacobeia con la obra del padre Manuel Velho, seudónimo del dominico Manuel Guilherme), lo que supuso una reafirmación de los valores más característicamente barrocos del ideal monástico respecto a la autoridad moral, la clausura femenina y el hermetismo social, en un contexto histórico en el que en otros países emergían ya, paralelamente, los valores de la Ilustración.

Emilio Callado Estela, en su capítulo, aporta al respecto una singular fuente de repertorios biográficos, como es el Necrologio de

Corpus Christi de Vila-real, que cubre de 1646 a 1865 y que contó con varias cronistas interesantes como Teresa de Agramunt, quien realizó 50 biografías de 1724 a 1774; Bárbara Galarsa Puig, que escribió 30 biografías de personajes del siglo XVIII hasta 1782, y Manuela Millá Aragón, quien murió en 1824, con 26 biografías en su haber. Registros de mujeres, escritos por mujeres, con sus correspondientes valoraciones.

Desde luego hay que reiterar la evolución de la ejemplaridad femenina a lo largo del tiempo. El discurso ha pasado por muchas fases. Costó asumir el concepto de ejemplaridad porque pesó a menudo el de contra-ejemplaridad aplicado a las mujeres. Estaba institucionalizada la representación negativa construida por los varones que solo aplicaba connotaciones perniciosas a las mujeres (envidia, ambición, lujuria...). La misoginia, salvo raras excepciones, se pobló de casos de mujeres anti-ejemplares cargadas de defectos y vicios, y ello ya desde la primera mujer, Eva o Dalila, la mujer de Lot... El Antiguo Testamento está más plagado de ejemplos nocivos de mujeres que de mujeres a imitar.

La gran excepción, en el Nuevo Testamento, es la figura de la Virgen María, junto a la que van apareciendo mujeres que, si no son ejemplares en primera instancia, alcanzan los valores de la ejemplaridad a través de los propios procesos de conversión (el caso de María Magdalena es el más significativo).

Fundamentalmente el discurso de la ejemplaridad femenina se ha desarrollado en dos ámbitos: el del matrimonio y el de la vida conventual. La perfecta casada, de fray Luis de León, marcó el canon de lo que debía ser la buena mujer casada, no faltando alusiones a los defectos y vicios de las malas mujeres en el ámbito matrimonial. Mucho más problemático ha sido el discurso de la ejemplaridad en el ámbito conventual, donde han emergido cuestiones debatidas con las fronteras de ejemplaridad difusas tales como la mística contemplativa y el imaginario visionario, las relaciones sociales dentro de los conventos, la capacidad de adaptación de los confesores-hombres... La Inquisición, como muestra el trabajo de José Luis Betrán Moya y Ricardo García Cárcel, fue la encargada muchas veces de discernir las líneas rojas borrosas entre ejemplaridad y contra-ejemplaridad.

La caza de brujas, la persecución de los casos de alumbradismo femenino, el control de la vida sexual de las religiosas, como el caso de las monjas de San Plácido..., fueron algunas de las actividades represivas que la Inquisición ejerció sobre las mujeres presuntamente antitéticas a los modelos de ejemplaridad. A lo largo del siglo XVIII, el corsé de la ejemplaridad se fue rompiendo y surgieron conductas que parecen situarse al margen de los cánones del ejemplo. Aparecen así con frecuencia mujeres bígamas, de sexualidad autónoma, ilusas devenidas en pícaras y engañadoras...

Cabe destacar un personaje como María Teresa de Austria (1717-1780), estudiada en el trabajo de Antonio Fernández Luzón, hija de Carlos VI (el que había sido archiduque-rey durante la Guerra de Sucesión en Cataluña, como candidato austracista a la corona española, y que acabó siendo emperador en Viena, en 1711), que supo «vender» bien sus cualidades políticas como reina de Austria de 1740 a 1780. Buena y sacrificada esposa, madre de dieciséis hijos, gozó de buena educación jesuítica y los retos políticos que le tocó asumir los supo resolver adecuadamente. No le ha faltado, pues, la etiqueta de ejemplaridad. Pero los laureles no pueden ser tan rotundos porque van acompañados de estigmas varios como su intolerancia feroz ante el protestantismo y su patente antisemitismo.

Así pues, la línea de la ejemplaridad plantea muchas curvas y ondulaciones. A veces la ejemplaridad ha sido rescatada a posteriori de estigmas propios de contra-ejemplaridad. Es interesante, al respecto, el caso de Madame Denis estudiado por Antonio Gil Ambrona. Esta mujer, sobrina de Voltaire, fue violada en 1753 en Fráncfort, en una determinada coyuntura que nos describe muy bien el autor del capítulo. La historia acabó con el aborto de la criatura fruto de la violación. Curiosamente, esta mujer-víctima arrastró la condición de contra-ejemplar (lujuria, provocación, lascivia, escándalo) con cualidades asignadas por el entorno que parecieron imponerse a la evidencia de su condición de víctima del violador, perfectamente identificado como un tal Lorn, tema que Voltaire tuvo ocasión de replantear.

La ejemplaridad no solo se codifica en el escenario de las élites, sino que también se debate sobre los valores de ejemplaridad y contra-

ejemplaridad en ámbitos sociales humildes. Tal es el caso, tratado por Mariela Fargas, de la criada Agnès Bou, acusada por el marido de su ama, María Pí, de asesinar a esta en 1670. La ejemplar criada, por la manipulación interesada que hace el marido de la opinión pública, en la que no faltan los signos de conflicto de clase social, se convierte así en modelo de contra-ejemplaridad con infinidad de acusaciones y descalificaciones recibidas (ambiciosa, usurpadora, amiga del vino...), interesadamente construidas para acusarla del asesinato. Ejemplaridad y contra-ejemplaridad se pueden convertir, pues, en puros artefactos sociales.

Sobre estos conceptos, en definitiva, discurre el discurso intelectual de los autores y autoras de este libro.

CAPÍTULO PRIMERO

La ejemplar Práxedes de Rocabertí y la secesión catalana del siglo XVII

1

ROSA MARÍA ALABRÚS IGLESIAS

(Universitat Abat Oliba CEU)

Resulta difícil en tiempo de sedición encontrar la ejemplaridad. A menudo se reivindica tanto por parte de los partidarios como por los no partidarios de la separación. No es fácil registrarla en la memoria histórica. Poco después de la rebelión de Aragón contra Felipe II, el historiador y cronista catalán Jeroni Pujades escribió la *Coronica Universal del Principat de Cathalunya* (1609) ², repleta de personajes biografiados, catalanes y no catalanes. A comienzos del siglo XVII, también, el jesuita Pere Gil escribió el *Llibre primer de la historia catalana* en lo cual se trata de Historia o descripción natural, ço es de coses naturals de Cathalunya y, a su vez, un *Llibre segon de la Història moral de Cathalunya*, donde añadió un Índice de las vidas de santos, para que se conocieran vidas ejemplares tanto de dentro como de fuera del Principado catalán ³.

Cuando Peire de Marca, arzobispo de Tolosa, fue enviado a Cataluña por Luis XIII de Francia (como visitador real en 1644), en plena revolución contra Felipe IV, los esfuerzos anteriores por perpetuar la ejemplaridad catalana quedarían truncados. El emisario francés los sustituiría por los de la Catalonia illustrata o Marca hispanica sive limes hispanicus ⁴, obra en la que se enarbolaba la ejemplaridad francesa por encima de las demás.

Durante los primeros años del estallido de la secesión catalana, el monarca francés nombró virrey de Cataluña a Felipe de la Mothe, entre 1642-1644. Fue bien recibido por los catalanes «afectos» a los

franceses (Llorenç Barutell, el regente Josep Queralt, Josep Margarit, Francesc de Sant Genís, Francesc de Tamarit...). Tuvo también detractores como Josep Fontanella (regente de la Audiencia), Josep d'Ardena (capitán de la caballería catalana), Bernat de Cardona (diputado eclesiástico y presidente de la Diputación), Bernat Muntaner (Conseller en cap), Francesc Vilaplana (sobrino de Pau Claris)... De la Mothe era pariente del cardenal Richelieu y tenía amistad con el ministro de Guerra, François Sublet de Noyers, vinculado a María de Médici y al grupo de los «devotos», próximos a la Compañía de Jesús ⁵ . Tras el fallecimiento de Richelieu, Giulio Mazzarino y los contrarios a Sublet de Noyers destituyeron a De la Mothe.

No sería hasta la capitulación de Barcelona, en 1652, cuando, de nuevo, sería nombrado virrey de Cataluña, por Luis XIV, en un afán posibilista, de última hora, para así no perderla. De la Mothe, en nombre de los intereses del rey de Francia, propuso la renuncia de la corona francesa al cobro de los quintos y que los alojamientos de las tropas se hiciesen, salvaguardando las Constituciones del Principado, con el objetivo de apaciguar los ánimos por la medida contraria que había tomado el antecesor virrey, Enrique de Aragón Folch de Cardona. Los esfuerzos fueron inútiles a raíz del sitio de Barcelona por Juan José de Austria.

El ejército francés se retiró momentáneamente al Rosellón. En 1653 volvería a invadir el Alto Ampurdán, Castelló d'Empúries, Figueres... Al año siguiente, Cerdaña, Seo de Urgell, Camprodón, Ripoll, Olot... Ello contribuyó a una gran ambigüedad territorial y a la persistencia de «afectos» a Francia, pues tanto Luis XIII como Luis XIV fueron generosos en la concesión de privilegios para aquellos que los apoyasen ⁶ .

En plena revolución catalana contra Felipe IV, el noble prohispanico Ramón Dalmau de Rocabertí escribió los Presagios fatales del mando francés en Cataluña (1646), con marcado carácter antifrancés, donde subrayaba además que las discordias entre catalanes ya provenían de épocas anteriores, entre «nyerros» y «cadells»: «Pues se conservan los bandos de nyerros y cadells, tan arraigada semilla en los naturales que no se escapa alguno y porque casi todos los ministros franceses son de una parcialidad, por vengar

sus propias pasiones, hallan malafectos a los demás...» ⁷ .

Este personaje fue hermano de Práxedes de Rocabertí y Safortesa, la protagonista fundamental de este trabajo de investigación. Los Rocabertí, por ser fieles a la Casa de Austria y contrarios a Francia, perdieron títulos y haciendas en territorio de frontera, cuando la invasión francesa del Rosellón en 1639 (y la ocupación de Salses, entre otras plazas) y durante la crisis de Cataluña (1640-1652). Ramón Dalmau de Rocabertí, tercer conde de Peralada, narraba, desgarradamente, la fractura social existente, así como la represión francesa ejercida. Los Rocabertí fueron de las familias etiquetadas como «desafectas» a Francia y traidoras de Cataluña, después de que Pau Claris (canónigo de la Seo de Urgel, diputado eclesiástico de la Diputación del General y presidente de la Generalitat) pusiera a Cataluña bajo la soberanía francesa. La familia Rocabertí vio mermada su reputación. Parte de sus bienes fueron repartidos entre los afines a Francia. Peire de Marca, después de 1652, reivindicaría igualmente los territorios del Rosellón ⁸ .

El trauma político secesionista que se abrió en Cataluña generó crispación política entre las órdenes religiosas (anteriormente los debates morales o teológicos se habían focalizado más en la cuestión De Auxiliis). De 1646 data la obra Cataluña desengañada, de Alexandre Domènec de Ros, formado en la Compañía de Jesús, aunque acabaría ingresando en la Orden de los Agustinos ⁹ . Ros se manifestó contrario a los Rocabertí. Defendió la separación catalana frente a Felipe IV, a raíz de cómo habían acabado las últimas cortes barcelonesas.

Diferente fue el planteamiento del también agustino Gabriel Agustí Rius, que evitó a toda costa el juramento de fidelidad al rey de Francia en 1641. En su Cristal de la verdad, espejo de Cataluña (1646) subrayó las consecuencias deplorables para los catalanes de la anexión con Francia. Otro agustino, Gaspar Sala, ante la política del conde-duque de Olivares en relación con los tercios, se manifestó próximo a Pau Claris, pero la ocupación francesa del Principado lo deslizó hacia el recelo. El clero no estaba dispuesto al regalismo francés ni a que se sacrificaran las Constituciones catalanas.

El tomismo quedaría bien reflejado en el pensamiento del jurista

Francesc Martí Viladamor, que apostó a favor de la separación de Cataluña, pero manifestándose crítico contra el virrey francés De la Mothe por su proceder:

Eligieron los catalanes [...] libremente y de su propia voluntad, pero lo eligieron con pacto y condición de que les había de mantener en su libertad y guardarles sus leyes y costumbres. Y el ponerse una provincia, como lo hizo Cataluña, bajo la protección y amparo de un rey, es un acto que no quita nada a la provincia ni da más al rey de lo que ella ha tenido siempre y aunque [...] sujeta a los reyes de Francia, nunca guardó las leyes francesas sino sus antiguas góticas y Decretos Conciliares sin conocer otras leyes ¹⁰ .

A pesar de la Paz de Felipe IV con Cataluña (1652) y de los Pirineos con Francia (1659), las tensiones no cesaron. El período 1659-1665 continuó siendo una etapa en la que el vínculo con la monarquía francesa tendría todavía sus seguidores, lo mismo que los partidarios del retorno a la monarquía hispánica. Peire de Marca, en la posterior Conferencia de Ceret (1660), con el objetivo de establecer unos límites territoriales, logró influir a Mazzarino, confundir a Felipe IV y alargar la vulnerabilidad fronteriza. Reivindicó el Rosellón, Conflent, la costa oriental ampurdanesa desde Rosas hasta la Cerdaña, el Valle de Ribes, la Seo de Urgel y el vizcondado de Castellbó. Por más esfuerzos que hiciese en su Catalonia illustrata para manipular la memoria catalana, las frecuentes ocupaciones francesas posteriores a 1659-1660 contribuyeron a que la frontera no se definiese, al menos, hasta después de la Guerra de Sucesión y, particularmente, a partir de 1719-1720 ¹¹ .

Este fue el contexto que marcó la vida de Práxedes de Rocabertí y Safortesa (1618-1668), hija de Francesc Jofre I (conde de Peralada) y de Magdalena de Safortesa, hija de los condes de Formiguera (Mallorca). La niña nació el 19 de septiembre de 1618 en Peralada, en el Alto Ampurdán. Recibió los nombres de Francisca, Juana y Dominga, pero el de Práxedes ha sido el nombre por el que se la ha conocido. Cuando su madre enviudó, ella tenía unos dieciséis años.

Algunos de sus hermanos profesaron en la Orden de Predicadores. Uno de ellos, Ramón Dalmau, escribió los Presagios fatales... Otro, más joven, fue Juan Tomás de Rocabertí. Con el tiempo, este último llegaría a ser prior del convento de Tarragona (1660), provincial de Aragón (1665-1669), maestro general de la Orden de Predicadores (1670), arzobispo, virrey y capitán general de Valencia (en 1677, 1678 y 1683, respectivamente), además de inquisidor general (1695).

De sus dos hermanas, Esclaramunda y Elisenda, la primera se casó con el conde Savallá; la segunda se enmaridó con un noble emparentado con la familia de los Salvatierra. En su juventud, la familia Rocabertí-Safortesa recomendó a Práxedes que se casara. Ella no quiso. Pronto ingresaría en el convento de canónigas de San Agustín en Sant Bartomeu de Bell-lloc, en Peralada, en 1646, en pleno conflicto de separación catalana con la monarquía. Se cree que dicho convento estuvo vinculado al jesuita y rector del Colegio de la Compañía de Jesús en Burdeos, Antonio Mesnage ¹² .

* * *

Tras la expulsión de los jesuitas de París, en 1594, estos incentivaron la recristianización en Provenza y Occitania hasta la Cataluña norte (Rosellón y Conflent), con el objetivo de frenar el avance del calvinismo. Entretanto y, a su retorno, en 1603, el proyecto jesuítico de Juan de Bordes, François Raymond, Pierre Cotton... se extendió por la Guayana francesa y Burdeos (Aquitania), Béziers (Occitania) y Aviñón (Provenza). Se buscó limar asperezas con otras órdenes religiosas con una estrategia pragmática, a partir de las directrices del jesuita Roberto Belarmino en la Declaración copiosa de la Doctrina Cristiana (1598) ¹³ . Igualmente, Francisco de Sales (del Oratorio de Felipe Neri), apoyado por Clemente VIII, intentó, para Francia, un modelo de reforma social contando con la contribución de la mujer (con el ejemplo de la fundación de la Congregación de las Hijas de la Visitación). Este papa quiso, asimismo, que el oratoriano César Baronio difundiera las virtudes de caridad y voluntad, buscando

una renovación católica más pausada y templada tras el Edicto de Nantes de 1598, decretado por Enrique IV. Por su parte, el jesuita Belarmino y el oratoriano Baronio apoyaron la labor asistencial y educativa en las fundaciones femeninas e influyeron a Paulo V, en 1607, para que aprobara la Compañía de María Nuestra Señora con el Breve Salvatoris et domini ¹⁴. Escasa hasta entonces había sido la educación para las jóvenes. Solo las mujeres nobles, a menudo, o las que ingresaban en los conventos la recibían. Los jesuitas franceses se concienciaron de ello y apoyaron a Juana de Lestonnac para tal misión. Esta era hija de Ricardo de Lestonnac (consejero del Parlamento de Burdeos) y de Juana Eyquem de Montaigne (que hablaba, aparte del francés, griego y latín, perfectamente). Lestonnac fue sobrina de Michel de Montaigne ¹⁵. El padre era ferviente seguidor de la reforma tridentina; la madre simpatizó con los calvinistas. Creció en un ambiente humanista. Se casó en 1573 y tuvo ocho hijos. Su marido fue Gastón de Monferrant Landirás. A raíz de su matrimonio emparentó con las familias más influyentes del suroeste de Francia, Aragón y Navarra ¹⁶. Tras enviudar, fundó la Compañía de Nuestra Señora de María, al amparo del jesuita Juan de Bordes y alentada por el clima que se vivía en Francia de promoción de las mujeres en labores pedagógicas, asistenciales y caritativas, propiciado por las figuras de Luisa de Marillac y Vicente de Paúl, Juana de Chantal y Francisco de Sales o Ángela Merici y el jesuita Pierre Pequet. Tras la muerte de Pequet, el catequista César de Bus, que anteriormente había formado parte de la Liga Católica de los Guisa —empuñando las armas— contra la Liga protestante del príncipe de Condé, siguió las directrices de Belarmino y Baronio, más moderadas, y fundó un primer grupo de ursulinas francesas en Isle-sur-Sorgues para educar a mujeres ¹⁷.

Juana de Lestonnac y su Orden femenina siguieron las directrices tridentinas con los Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola, pero, como decía su tío, Michel de Montaigne, el fin era educar a «cabezas bien hechas» más que a «cabezas muy llenas». Asimismo, en el pensamiento de Lestonnac confluyeron varias escuelas: la jesuítica, la franciscana, la dominicana, la carmelitana, la capuchina, la salesiana..., que buscaron unidad ante al avance protestante. Tras la lección aprendida de las consecuencias de la matanza de San Bartolomé (1572), los jesuitas y los oratorianos propusieron un modelo de homogeneización católica donde la

mujer y la enseñanza tuvieran un destacado protagonismo ¹⁸ .

* * *

En el caso catalán, tres factores distintos a Francia incidieron en la fundación de la Compañía de María Nuestra Señora en Barcelona: el estallido de la separación de 1640, que retrasó la fundación de dicho Instituto femenino; la prevención ante el debate generado acerca de si el asistencialismo femenino debía o no preservar la clausura, y cómo afectaría una fundación francesa, apoyada por los jesuitas.

El jesuita catalán Guillermo de Jossá, durante el primer mandato del virrey De la Mothe, pensó en apoyar una fundación catalana de la Compañía de María, en concreto en 1644. Argumentó cuán útil sería instruir a las jóvenes barcelonesas para convertirlas en mujeres ejemplares. Una iniciativa parecida a la de los jesuitas Bordes, Pequet, Belarmino o de los oratorianos Sales, Baronio o De Bus, en Francia ¹⁹ .

La nueva fundación suscitaría notables prevenciones. Barcelona respondió subrayando la necesidad previa de solicitar un permiso papal para ello. No tardó en salir a la palestra la disputa sobre dónde ejercerían estas religiosas la enseñanza y si debían o no abrazar el enclaustramiento. Jossá tuvo que aguantar reproches de todo tipo ²⁰ . Barcelona, en fecha tardía, no quería revivir debates como los que se habían abierto antes en Annecy, a raíz de la fundación del Instituto de las Hijas de la Visitación, con Francisco de Sales y Juana Francisca Frémiot de Chantal, en 1610. Las fundadoras Juana de Chantal, Marie Favre, Carlota Bréchaud... no debían permanecer en clausura estricta, según las primeras Constituciones de Sales de 1613 ²¹ .

Juana de Chantal era viuda, con varios hijos (como lo fue Juana de Lestonnac). Para Francisco de Sales, lo trascendental era que las mujeres no entibiasen su fervor piadoso con su vida contemplativa tras perder a sus maridos y socorriesen a pobres y enfermos (en una

época de hambre y crisis provocadas por las fluctuantes guerras de religión en Francia). No era partidario de «encerrar a monjas» porque «estos grandes intentos dependen de la inspiración de ellas y no de la autoridad exterior, la cual puede hacer encerradas, pero no religiosas» ²² . La libertad de elección de la vida religiosa y la situación personal de cada una eran claves para él. La oposición al proyecto de Sales no tardaría en ponerse de manifiesto por parte de algunos obispos (de Lyon y de Aviñón). Estos redactaron una nueva regla, basada en la Regla de San Agustín, a favor de la clausura. Juana y Francisco acabarían por decantarse por la observancia claustral de las Visitandinas, en 1618, con el fin de neutralizar las denuncias recibidas.

Pareció revivirse esta cuestión en 1644 y en los años subsiguientes ante la posibilidad de una fundación femenina francesa en Barcelona, inspirada en Juana de Lestonnac. Se llegó a plantear si para cada fundación nueva de la Compañía de María Nuestra Señora en Cataluña se requería un nuevo consentimiento papal o ya bastaba el originario de Paulo V. Los celos crecieron. Jossá no cesaba de preguntarse cómo podía ser que los catalanes rechazasen el que sus mujeres fuesen enseñadas ²³ . Tenía muy presente lo que el jesuita Pere Gil había diagnosticado unos años antes (en 1621):

Com se veja ab los ulls i toque ab les mans que, acceptades (exceptuades) algunes poques ciutats de Catalunya com són Barcelona, Tarragona, Girona, Tortosa i Lleida i algunes poques viles que estan en camins reals o en la frontera d'Aragó com són Perpinyà, Vilafranca de Penedès, Cervera, Tàrrrega, Fraga, Montsó i semblants [...], en les altres demás ciutats, viles, llocs i parròquies a penes és ben entesa la llengua castellana de la gent comuna i plebea i ningunes dones l'usen ²⁴ .

En 1645, la capital catalana sometió a inspección la bula papal primigenia. A pesar de la cobertura lograda del vicario general, Raimundo de Queralt, de Juan de Argila (Consell de Cent), del obispo de Barcelona (Gil Manrique) y del canónigo Juan Bautista Borniach, no tardaron en prodigarse nuevas críticas. Se recomendó

a Jossá que fuese a Perpiñán como rector del Colegio de la Compañía de Jesús por un período de tres años. Este no se quedó de brazos cruzados. Contactó con el obispo de Béziers para que informara al de Barcelona de que un grupo de religiosas, lideradas por la superiora Marie Claude de Rives, estaban dispuestas a desplazarse a la capital para fundar esta nueva comunidad dedicada a la enseñanza. El jesuita envió a Barcelona más documentación, acerca de las Constituciones aprobadas en la bula de 1607 ²⁵ .

Finalmente, Marie Claude de Rives, Teresa Lleó, Marie Vidal, Jeanne Salavert, Louise de Celier, Anne de Poix y Jeanne Brunet fueron las primeras religiosas en llegar a Barcelona en 1650, procedentes en su mayoría de Béziers ²⁶ . Varias damas barcelonesas fueron a esperarlas. Entre ellas, la sobrina del padre Jossá, Marina de Jossá. Inicialmente, pensaron alojar a estas mujeres francesas en el convento de Santa Clara. Ante la negativa de su abadesa, Marina de Jossá les ofreció su palacio (el Palacio Jossá, actual Real Círculo Artístico de Barcelona) ²⁷ .

Cuando se enteraron, vecinos y miembros de otras comunidades religiosas (los clérigos de la parroquia de Santa María del Mar, de San Miguel, de San Jaime de Junqueras y del convento de los padres trinitarios (que defendían la contemplación) elevaron encarnizadas protestas para no dar licencia alguna en 1651 a estas monjas de la Compañía de María Nuestra Señora de Juana de Lestonnac. Parecía que una parte de Barcelona quisiera declarar la guerra a estas jóvenes indefensas, como si de un enemigo infiltrado se tratara, a tan solo unos meses de la capitulación de la ciudad ²⁸ .

La peste, declarada en 1652, hizo que Marina de Jossá tuviese que abandonar su casa, al igual que su tío Guillermo. Poco antes de su partida, las religiosas francesas solicitaron consejo a Guillermo de Jossá y a Peire de Marca: el primero les dijo que algunas se quedaran; el segundo, que regresaran todas a Francia ²⁹ . Las hermanas Salavert, Poix y Brunet se quedaron y protegieron la vivienda con la cruz en la puerta, con declaración de clausura. Juan de Argensola, pariente de los Rocabertí, las protegió.

Cuando Felipe IV entró en Barcelona en 1652, Peire de Marca, el deán Pablo Rosso, Margarit y Queralt habían huido ya a Francia. Eran tiempos recios para esta primera generación de francesas,

distanciadas, a la fuerza, de su protector, el jesuita Jossá, que se refugió primero en Gerona a instancias de la Compañía y luego en Lérida ³⁰ . Fue en Lérida cuando Guillermo Jossá conoció a Práxedes de Rocabertí, circunstancialmente. La hermana de Ramón Dalmau de Rocabertí y Juan Tomás de Rocabertí había sido raptada en 1652 por tropas de Francia en su convento de Bell-lloch (Peralada) y encarcelada durante varios meses en el castillo de Hostalrich (Barcelona) por el colaboracionismo de su familia con Felipe IV. Los franceses recelaban de la capitulación de Barcelona y la detuvieron con el pretexto de que mantenía una supuesta correspondencia secreta con los «desafectos» a Francia. Ella informó a Felipe IV de que estos «querían quitarle la cabeza por el hecho de haber sido vasalla fiel y leal a la corona» ³¹ .

El mariscal De La Mothe la liberó y la llevó a Lérida, a raíz de reasumir, una vez más, el nombramiento como virrey de Cataluña —en 1652—, ya que Luis XIV no había abandonado todavía sus expectativas sobre Cataluña. Práxedes permaneció tres años en tierras leridanas, hasta 1655, en espera de un donativo del monarca español que le permitiera trasladarse a Valencia, con sus hermanos (ya que la familia había perdido sus posesiones catalanas). Cuando Jossá habló por primera vez con Práxedes, se encontró ante una mujer formada, habituada al discurso de la Compañía de Jesús, a pesar de que dos de sus hermanos fuesen dominicos. Para él, Práxedes fue el sueño de religiosa ejemplar, de familia de ilustre abolengo, que aportaría, al fin, la imagen deseada para la Compañía femenina de María Nuestra Señora barcelonesa ³² .

La primera priora francesa de la fundación barcelonesa, Jeanne de Salavert, no tardaría en morir, ante tantas penalidades sufridas. Anne de Poix la sucedería en el cargo. Esta, como primera medida en su priorato, separaría a las religiosas profesas de las que no lo eran y aseguró formación a las niñas y jóvenes de la ciudad, sin distinción de clases ³³ .

La madre Poix tampoco lo tuvo fácil, dado que la oposición a dicho proyecto religioso femenino persistía y hasta algunas de sus compañeras estuvieron tentadas de irse al Carmelo descalzo. Contribuyó a ello que la hija de la condesa de Savallá, Catalina de Boixadors y de Rocabertí, ingresara en el convento de las carmelitas

descalzas de Barcelona ya en 1625 (como Catalina de la Concepción). Su madre, Isabel de Rocabertí, era hija de los condes de Peralada y amiga de los Cardona ³⁴. Ello influyó sin duda para que Catalina Fernández de Córdoba y Figueroa se refugiara en el Carmelo femenino, también en 1641, tras enviudar de Enrique III de Aragón Folch de Cardona, exvirrey de Cataluña, cuyo ducado había sido usurpado por De la Mothe y los franceses.

Anne de Poix hizo todo lo posible para asentar la fundación de Nuestra Señora de María. Se entrevistó con el tesorero real e intentó acercarse al virrey, Juan José de Austria. En una entrevista con el conseller Vicent Magarola (que, como los Rocabertí y los Folch de Cardona, habían sido fieles a Felipe IV) le planteó que las religiosas del monasterio de la Enseñanza pudieran disponer de un espacio más amplio (como, por ejemplo, el palacio arzobispal), para así poder educar a las barcelonesas acerca de la Doctrina Cristiana.

Rafael Subirats, de la Compañía de Jesús, el arcediano de la catedral de Barcelona, Francisco Sans, y Juan de Barcano, comisario de guerra de Felipe IV, junto con Pedro Aymerich, apoyaron tal iniciativa ³⁵. Anne de Poix cayó enferma, sin poder ver consolidado su deseo. El provincial de los jesuitas, Jacinto Piquer, fue a visitarla para verificar su precario estado de salud con su secretario, Juan Bautista Viver. Cuando la vieron expirar el último aliento de vida, el 27 de septiembre de 1657, retomaron la iniciativa de Guillermo de Jossá: apoyar a Práxedes de Rocabertí como priora en la fundación de la Compañía de María Nuestra Señora. La virtuosidad, el rango y la formación de Práxedes podrían estabilizar definitivamente a esta orden femenina en la capital.

El padre Josep Illa, de la Cartuja de Nuestra Señora de Scala Dei, escribió al marqués de Aytona, para que mediara entre Práxedes y su estirpe, ya que se requería de la aceptación de ella para su nombramiento como priora. Aytona, projesuítico y exvirrey de Cataluña (de Felipe IV), informó al nuevo, Francisco de Orozco. El Consejo Real emitió un comunicado a la familia Rocabertí sobre cómo y cuándo se procedería al desplazamiento de Práxedes, de Valencia a Barcelona. En la notificación se explicitaba que el rey Felipe IV había dado el apoyo personal e institucional de la monarquía, pues Práxedes era la «viva representación de la

ejemplaridad».

Ella, desde su llegada a Valencia (procedente de Lérida) en 1655, se había dedicado al apostolado y a la educación de niñas. No había profesado en ninguna orden religiosa. En Bell-Lloch (Peralada) había ingresado, pero no profesado, por lo que había que pedir licencia al papa para su nombramiento como priora. La llegada de la Rocabertí a Barcelona se produjo en 1658. La virreina, marquesa de Mortara, la atendió a su llegada y le mostró las reliquias de santa Eulalia. María Victoria de Jossá, pariente de Marina de Jossá, recibió el velo de ingreso este mismo año en dicha Compañía femenina.

No fue hasta 1660 cuando Práxedes pronunció sus votos ante el obispo de Barcelona, Raimundo de Setmanat y de Lanuza ³⁶ . Su primer priorato, entre 1660 y 1665, aparentemente, prometía. Una mujer de origen noble y culta como ella, desde la Compañía de María Nuestra Señora, podría ejercer la enseñanza y superar el reto acerca de la educación de la mujer, planteado por Pere Gil, en su *Contemptus mundi* (1621), y unir los antagonismos existentes, puesto que sabía castellano, además del catalán, latín y francés ³⁷ .

La ejemplar Práxedes de Rocabertí albergó tantas expectativas en la Compañía de Jesús como las «jesuitesas» catalanas del siglo XVI (Isabel Roser, Isabel de Josa, Inés Pujol...) con Ignacio de Loyola. Sin embargo, en el día a día, la cohesión no fue tan fácil. A la priora no tardaron en lloverle críticas. Sus compañeras de claustro le reprochaban que fuese demasiado dada al exceso de limosna y a la práctica de la caridad. La acusaron de disipar los bienes de la comunidad e incluso de no estar capacitada para el cargo. A las de mayor edad y posición social (cuyas familias habían recuperado sus patrimonios tras la guerra) no les gustaba desapegarse de lo material. La amenaza de irse a la carmelitas descalzas flotó durante su mandato e hicieron circular rumores de que la priora Práxedes no podría agotarlo, lo que contrastaba con la imagen de estabilidad de la priora rival, María Ángeles Jossá, de las carmelitas, que repitió tres trienios en el puesto.

Los hermanos de Práxedes, cuando se enteraron de la discordia intraconventual que generaba su hermana, fueron a buscarla para llevársela. Pensaron que se trataba de una nueva campaña de

desprestigio contra la familia y le aconsejaron que abandonara la Compañía de María, pero el criterio de ella se impuso al de sus parientes. Cuando su director espiritual, el jesuita Juan Bautista Viver, la instó a escribir una autobiografía, para defender su imagen, se negó. Frente a las objeciones recibidas, nunca atacó a sus compañeras y mostró extraordinarias dotes de resiliencia para no abandonar el cargo ³⁸ .

A pesar del aumento de las imputaciones, ella respondía con autocontrol emocional, repasando lo que había vivido a lo largo de su vida. El dominio de la voluntad lo tuvo muy presente y lo aconsejaba, por igual, a sus discípulas. Consciente de las grietas vividas, de las pérdidas sufridas, del perjuicio de la honra familiar..., en el fondo, Práxedes buscaba la unión de todas sus Hijas, como acto de amor al prójimo ³⁹ .

Alfonso de Sotomayor, mercedario, mariólogo e introductor del culto a las ánimas en Barcelona, que sucedió al anterior obispo, Setmenat, en 1665, protegió mucho a Práxedes de Rocabertí, tras el desamparo de sus hermanos (uno de ellos, Juan Tomás de Rocabertí, obsesionado, en esta época, por promover la beatificación y canonización de su tía, la dominica Hipólita de Rocabertí y Soler). Sotomayor fue clave para que Práxedes pudiera renovar su segundo priorato (que, en la práctica, tan solo pudo ejercer unos meses antes de morir). Así, se planteó una votación, apoyada por el mercedario, que ganó en primera instancia la priora Práxedes, frente a los rumores persistentes de ignorancia, petición de inhabilitación o incluso de relajamiento esgrimidos contra ella por varias de las religiosas de su Orden ⁴⁰ .

Práxedes de Rocabertí se esforzó en subrayar la vocación por encima de todo y el derecho a la elección por voluntad propia, que recuerda a Francisco de Sales. Además del interés por la limosna, postuló la necesidad humana de asistir a los demás, sostuvo que los pobres se nutrían de las personas caritativas y que, gracias a la proximidad, los cuerpos se curaban por gracia divina ⁴¹ . Ante la rumorología, cocida en su propio entorno, respondió con el don de la consolación a las más enemigas ⁴² . Más que ansia fundacional como Teresa de Ávila ⁴³ , sintió un verdadero deseo de encontrar consensos. Se vislumbraban en ella influencias de Michel de

Montaigne respecto a la trascendencia de las relaciones humanas en la unión cristiana. Tanto Práxedes como Juana de Lestonnac procuraron el camino de perfección, alternando el honor o la reputación con el desprecio, el consuelo con la desdicha, el trabajo con el reposo, la adversidad frente a la prosperidad... Estas eran las variables que enseñaba Práxedes de Rocabertí a sus hermanas de la Compañía de Nuestra Señora de María de Barcelona ⁴⁴ . A ambas las unió la tesis de que, en la relación interpersonal, no debía llevarse a cabo únicamente un intercambio de opiniones, sino que la contraposición, con argumentos opuestos, suponía el compromiso total con la causa buscada ⁴⁵ .

Los Ejercicios espirituales de san Ignacio, el Camino de perfección de santa Teresa de Jesús (ambos canonizados en 1622, como san Felipe Neri), las obras de Alonso Rodríguez y Luis de la Puente (jesuitas), Antonio de Guevara (de la Congregación de Hermanos Menores de la Regular Observancia) y Diego de San Cristóbal (franciscano) influyeron en el pensamiento de Juana de Lestonnac y fueron seguidas por Práxedes de Rocabertí, con los contrastes entre el amor de Dios y la vanidad del mundo y la mortificación interior acompañada con la caridad. No cabe duda de que, en el mismo, hay referentes más antiguos como los de Bernard de Clairvaux en relación con «Nuestra Señora la Virgen María, reina del mundo», lo que acercó a Práxedes a Alfonso de Sotomayor. El esfuerzo de la priora Rocabertí en no mostrar aires de superioridad, ni actitudes de conveniencia, «ser así, toda verdad, modestia, piedad y misericordia», era una de sus mayores enseñanzas y virtudes ⁴⁶ .

Dado que las críticas, por cualquier razón, persistieron, la ejemplar Práxedes se habituó a asumirlas. Desde la secesión vivida en Cataluña, desde la pérdida del patrimonio y la reputación familiar, desde el propio debate generado por la fundación de la Compañía de Nuestra Señora de María..., aprendió a sobrellevar, como lección, la contrariedad, hasta el día de su muerte, el 18 de octubre de 1665.

■

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de

investigación «Ejemplaridad y contra-ejemplaridad femeninas. Las mujeres en la confesionalización europea y la globalización religiosa. Época Moderna» (proyecto competitivo Universitat Abat Oliba CEU, Santander Universidades, con referencia B223AR05, período 2022-2023).

² La primera parte fue publicada en 1606, en lengua catalana. La segunda parte «general y completa» de 1609, en lengua castellana.

³ Biblioteca Pública Episcopal de Barcelona (BPEB), Ms. 235, Llibre primer de la Història catalana, y Ms. 112, Llibre segon de la Història moral de Catalunya.

⁴ Peire de Marca escribió su *Catalonia illustrata* en 1648. Fue publicada más tarde, en 1668, en París, por su secretario, Étienne Baluze, a través de la documentación que el originario autor y visitador real francés había extraído de los archivos catalanes y de la obra confiscada de Jeroni Pujades.

⁵ Giuliano Ferretti, «Les trois couronnes de Richelieu, fidélité à Dieu, au Roi et à son ministère», *Revista Librosdelacorte.es* 1, año 6, 2014, págs. 67-90.

⁶ Núria Sales, *Història de Catalunya. Els segles de la decadència (siglos xvi - xvii)*, Barcelona, Edicions 62, 1989, pág. 374; Joaquim Albareda, *Els catalans i Felip V. De la conspiració a la revolta (1700-1705)*, Barcelona, Vicens Vives, 1993, pág. 44; Daniel Aznar Martínez, «Gloria y desgracia de un virrey francés de Cataluña: el mariscal De la Mothe-Houdancourt (1641-1644)», *Pedralbes: Revista d'història moderna*, 26, 2006, págs. 189-262; Xavier Torres i Sans, *La*

Guerra dels segadors , Lleida, Pagès, 2011.

⁷ Ramón Dalmau de Rocabertí, Presagios fatales del mando francés en Cataluña, Zaragoza, Pedro Lanaja y Lamarca impresor, 1646, pág. 10; Xavier Torres i Sans, «Les bandositats de nyerros i cadells: bandolerisme català o feudalisme bastard», Pedralbes: Revista d'història moderna, 18, 1, 1998, págs. 227-242.

⁸ José Luis Betrán Moya, «Gabriel Agustí Rius, Ramón Dalmau de Rocabertí y Alexandre Ros y Gomar: el desengaño catalán (1641-1652)», en Ricardo García Cárcel y María de los Ángeles Pérez Samper (eds.), Semblanzas catalanas. La Cataluña plural en la España global, Madrid, Cátedra, 2022, págs. 33-51.

⁹ Según Modest Prats, Alexandre Domènec de Ros utilizó el seudónimo de Gómez Adrin. Véase Modest Prats (ed.), Política lingüística de l'Església catalana. Segles xvi - xvii , Universitat de Girona, Estudis Universitaris de Vic, Eumo, 1995, pág. 23.

¹⁰ Xavier Torres i Sans y Eva Serra i Puig (eds.), Escrits polítics del segle xvii , t. I, Noticia universal de Cataluña de Francesc Martí Viladamor, Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, Institut Universitari d'Història Jaume Vicens Vives, Eumo, 1995, págs. 35-37; Biblioteca Nacional de Catalunya (BNC), Folleto Bonsoms, núm. 76, Noticia universal de Cataluña, págs. 55-56; Eva Serra (ed.), Escrits polítics del segle xvii , t. II, Secrets Públics de Gaspar Sala, i altres textos, Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, Institut Universitari d'Història Jaume Vicens Vives, Eumo, 1995.

¹¹ Pierre Sahlins, Frontières et identités nationales. La France

et l'Espagne dans les Pyrénées depuis le xvii e siècle, París, Belin, 1996, págs. 45-57; Daniel Nordman, «La frontera: nociones y problemas en Francia, siglos XVI - XVIII », Historia Crítica, 32, Bogotá, julio-diciembre de 2006, págs. 154-171; Antoni Simón Tarrés, «Catalunya en el procés de construcció de l'Estat modern espanyol (segles XVI - XVIII), una aproximació interpretativa», Catalan Historical Review, 7, 2014, págs. 141-157; «Catalans i francesos a l'Edat Moderna. Guerres, identitats i contraidentitats. Algunes consideracions», Pedralbes. Revista d'història moderna, 18, 2, 1998, págs. 391-401; José Luis Betrán Moya, Bernat Hernández y Doris Moreno (coords.), Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna, Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 2016.

¹² La Congregación de Canonisas de San Agustín de la Congregación de Nuestra Señora fue fundada en 1597 por Pedro Fourier y María Teresa de Jesús Le Clerc en Mattaincourt y rápidamente se extendió por el ducado de Lorena. Fue definitivamente aprobada por el papa Urbano VIII en 1628.

¹³ La Declaración más abundante o copiosa de la Doctrina Cristiana (1598), del jesuita Roberto Belarmino, fue escrita en 1598 por orden del oratoriano Clemente VIII.

¹⁴ Raymond Darricau, prólogo, en Françoise Soury-Lavergne, Un camino de educación. Juana de Lestonnac, 1556-1640, Roma, Imprimi Potest, 1984, págs. 7-10.

¹⁵ Michel de Montaigne escribió en 1588 sus famosos Ensayos. En 1595 realizó una nueva edición de estos, dedicada a su «hija adoptiva» (la señorita de Gournay), pensando, desde Burdeos, en la educación de la mujer.

¹⁶ Francoise Soury-Lavergne, *Un camino de educación. Juana de Lestonnac, 1556-1640*, Roma, Imprimi Potest, 1984, págs. 69 y 113-114.

¹⁷ Marie-Élisabeth Henneau, Paola Vismara, Bernard Barbiche, Julien Coopier, Yves Kinossian y Claude Langlois (eds.), *Pour Annecy et pour le monde. L'ordre de la Visitation (1610-2010)*, Annecy, Archives Départementales de la Haute-Savoie, Silvana Editoriale, 2012; Rosa María Alabrús Iglesias, Juliana Morell. *De niña prodigio a maestra de las emociones*, Sant Cugat, Arpegio, 2020.

¹⁸ Francoise Soury-Lavergne, op. cit., págs. 185 y 212.

¹⁹ Archivo del Convento de la Enseñanza de Barcelona (Arch. Conv. B.), Claire de Laval de Madaillan (ed.), *Histoire de l'ordre des religieuses à filles de Nôtre-Dame, Poitiers, siglo XVIII*, págs. 539-540.

²⁰ *Ibíd.*, págs. 541-542.

²¹ Bibliothèque Municipale-Ceccano Avignon, Ms. 3485, *Lettres manuscrites de François de Sales*, págs. 139, 152-153, 162-169.

²² Biblioteca Universitaria de Barcelona (BUB), Ms. 520, *Abecedario espiritual*, 1675, págs. 121 y 123.

²³ (Arch. Conv. B.), Claire de Laval de Madaillan, op. cit., pág. 544.

²⁴ Pere Gil, *Contemptus mundi*, Barcelona, 1621. Texto reproducido por Modest Prats (ed.), op. cit., pág. 25.

²⁵ (Arch. Conv. B.), Claire de Laval de Madaillan, op. cit., pág. 546.

²⁶ *Ibíd.*, pág. 547.

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ Archivo Histórico de la Ciudad de Barcelona, Registre de deliberaciones de Barcelona, 1651, II-60, pág. 76, citado por Isabel de Azcárate Ristori, *El monasterio de la Enseñanza de Barcelona, 1645-1876*, Barcelona, PPU, 1993, pág. 32.

²⁹ (Arch. Conv. B.), Claire de Laval de Madaillan, op. cit., págs. 549-550.

³⁰ Miguel Batllori y Ceferino Peralta, *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1969; Aurora Egido y María Carmen Marín (coords.), *Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2001.

³¹ Isabel de Azcárate Ristori, op. cit., pág. 48.

³² (Arch. Conv. B.), Claire de Laval de Madaillan, op. cit., pág. 551.

³³ Isabel de Azcárate Ristori, op. cit., pág. 40.

³⁴ Maria Mercè Gras, «El Corpus de Sang de 1640. La duquessa de Cardona i les carmelites descalces de Barcelona», Castell Interior, 19 de junio de 2014 [<https://castellinterior.com/2014/06/19/el-corpus-de-sang-de-1640-la-duquessa-de-cardona-i-les-carmelites-descalces-de-barcelona/>].

³⁵ (Arch. Conv. B.), Claire de Laval de Madaillan, op. cit., pág. 556.

³⁶ *Ibíd.*, págs. 565-567.

³⁷ Modest Prats (ed.), op. cit., págs. 36, 66 y 117-140.

³⁸ (Arch. Conv. B.), Claire de Laval de Madaillan, op. cit., págs. 573-574; Isabel de Azcárate Ristori, op. cit., pág. 55.

³⁹ (Arch. Conv. B.), Claire de Laval de Madaillan, op. cit., págs. 575-578.

⁴⁰ **Ibíd., págs. 578 y 582.**

⁴¹ **Ibíd., pág. 582.**

⁴² **Ibíd., págs. 586-587.**

⁴³ **Rosa María Alabrús Iglesias (coord.), La realidad y la imagen de las mujeres en España y América (siglos xv - xviii , Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2022.**

⁴⁴ **(Arch. Conv. B.), Claire de Laval de Madaillan, op. cit., pág. 577.**

⁴⁵ **Jean Château, Montaigne psychologue et pédagogue, París, Vrin, 1971, págs. 183 y 161-162; L'humanisation ou les premiers pas des valeurs humaines, Bruselas, Mardaga, 1985.**

⁴⁶ **(Arch. Conv. B.), Claire de Laval de Madaillan, op. cit., pág. 198.**

CAPÍTULO 2

Ejemplaridad y contra-ejemplaridad de la poesía: santa Teresa de Jesús (1515-1582) y sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695)

1

MARÍA CRISTINA RÍOS ESPINOSA

(Universidad del Claustro de Sor Juana)

INTRODUCCIÓN

En este trabajo quiero mostrar ejemplos de ejemplaridad y contra-ejemplaridad en el uso de la escritura, en las cartas XI y XII de Cartas a Religiosos y Maestros Graves, en el tomo II de las Cartas de Santa Teresa de Jesús, y en el uso de la poesía de las religiosas aprobado por el poder eclesiástico. En particular me centraré en un sermón impreso de finales del siglo XVIII de un religioso dirigido a sus hijas espirituales, porque a través de su análisis podemos ser testigos de lo permitido a las religiosas en el uso de la escritura y la poesía. Por ello se estudiará en este trabajo el sermón impreso del arzobispo de Burgos, don Joseph Xavier Rodríguez de Arellano, consejero del rey de España en 1780, titulado Avisos Espirituales que dio a sus hijas espirituales la Seráfica doctora Santa Teresa de Jesús y explica en pláticas su devoto, el Ilustrísimo Señor Don Joseph Xavier Rodríguez de Arellano, Arzobispo de Burgos, del Consejo de su Majestad y dedica a sus veneradas preladas, religiosas de los monasterios de su filiación, las carmelitas descalzas españolas.

En este sermón podemos apreciar lo que el arzobispo de Burgos considera el uso adecuado de la poesía en las tareas de una religiosa; hace una apología del buen uso de la poesía que escribe

santa Teresa, como es la devocional, su propuesta de ejercicios espirituales y técnicas de oración frente a otro uso, el profano de sor Juana Inés de la Cruz ² . Es particularmente interesante la crítica que hace don Joseph a la Fénix de México porque coincide con la amonestación que ella recibirá de su amigo el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, en su Carta a Sor Filotea de la Cruz, donde la exhorta a dedicarse más a las tareas de una monja, pues ya van veinte años de ocuparse en la escritura profana y es momento de hacerlo, aunque no es nada adicional o diferente a la exigencia a otras monjas bajo su cuidado y vigilancia.

FUNCIÓN DE LAS RELACIONES EPISTOLARES ENTRE CONFESORES Y MONJAS

Es de todos conocida la existencia de relaciones epistolares entre confesores con sus hijas espirituales tanto en España como en la Nueva España. Tenemos el emblemático ejemplo de sor Juana Inés de la Cruz y Antonio Núñez de Miranda, su confesor, así como la relación que mantuvo con su amigo, el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, además de los sermones de los prelados de las órdenes religiosas dedicados a las mismas monjas de su congregación, como el sermón que estudiaré, escrito por el arzobispo de Burgos miembro de la orden de los carmelitas descalzos, dedicado a las monjas de su orden a finales del siglo XVIII. La retórica del sermón era moralizante y una manera de manejar las técnicas o ejercicios espirituales de las religiosas.

En el Virreinato de la Nueva España, algunas de las funciones de la vida conventual eran orar por la comunidad para favorecer la salvación de las almas y el alivio de los enfermos, dar prestigio a la sociedad novohispana, prestar dinero a hacendados, funciones educativas, oficios y actividades manuales como bordar, tejer o cocinar. Eran ejemplo de virtudes para la sociedad: la pobreza, la obediencia, la castidad y la clausura.

Asunción Lavrin sostiene que los hombres no consideraban a las mujeres hábiles para la tradición escritural ³ , pero es verdad que

ellas proyectaron su subjetividad a partir de la escritura como forma ascética de purificación espiritual, práctica ligada a otras formas como la confesión, la oración, la mística, la escucha o la represión sobre el cuerpo mediante ayunos y flagelaciones, sacrificios también para la limpieza del alma. La Inquisición estuvo encima de las mujeres escritoras en el siglo XVI en España y en el XVII en la Nueva España, pero, una vez que Teresa de Ávila fue incluida y legitimada dentro de la mística ortodoxa, se utilizó como modelo de religiosidad ejemplar y aparece en sermones y consejos espirituales de los religiosos pertenecientes a las órdenes de los carmelitas descalzos y de los jesuitas en el siglo XVIII, como lo muestra el sermón del que hablaremos más adelante.

Los hombres impedían las publicaciones de escritos femeninos y controlaban la expresión intelectual de las religiosas por desafiar su hegemonía. Esta situación se modificó después de la santificación de Teresa de Ávila y permitió que en la Nueva España algunos teólogos, en particular jesuitas, favorecieran la escritura en los conventos durante el siglo XVII. Por todo ello, la escritura estuvo bajo una estricta vigilancia en el interior de las congregaciones religiosas. Estuvo permitida solo en los casos en los que su práctica estuviese dirigida a los ejercicios espirituales de las mujeres, como los diarios destinados al examen de conciencia necesarios durante la confesión, que funcionaron como una técnica mnemotécnica para la producción de una intimidad de la conciencia para la confesión.

La investigadora Josefina Muriel, una de las máximas exponentes en México del análisis de vida conventual femenina en la Nueva España, sostiene, acerca de la experiencia mística contenida dentro de los diarios religiosos de mujeres en el siglo XVII, la permanente vigilancia del confesor para impedir cualquier tipo de falsa mística o fingidora, porque los directores espirituales «para poder conocerlas mejor les ordenaban que escribieran sus experiencias»⁴, no para conservar el registro de la experiencia en sí, sino para censurarlas y no caer en una errónea comprensión de la vida religiosa. Asimismo, Muriel sostiene que los confesores fueron los responsables de que no conozcamos en su totalidad los escritos de las monjas acerca de sus vivencias. Ciertamente no eran manuscritos destinados a su publicación, aunque existieron algunas excepciones. Solo se hicieron públicas las partes que interesaban a

los religiosos para realizar una biografía, en particular si se trataba de una monja perteneciente a su propia congregación; por cierto, siempre escrita por un varón. «Fue ese paternalismo clerical prepotente muy de época el que no dio valor literario a los escritos místicos femeninos y los refundió en el polvo de los archivos» ⁵ . Es por ello por lo que muchas apelaron a la intervención divina para proteger en gran medida sus escritos y sus experiencias.

A diferencia de los escritos espirituales y la poesía mística, la poesía satírica o versificación en asuntos que no competían a lo sagrado fueron consideradas distractoras en los oficios de las monjas, y no solo eso, sino verdaderas tentaciones del demonio. Un ejemplo de ello lo evidencian las publicaciones de manuales, ejercicios espirituales y consejos de los obispos y confesores a cargo de la práctica pastoral de una congregación religiosa de mujeres, como es el caso del impreso que analizaré a continuación. Se trata de la censura del arzobispo de Burgos, don Joseph Xavier Rodríguez de Arellano, consejero del rey de España en 1780, autor del libro Avisos Espirituales que dio a sus hijas espirituales la Seráfica doctora Santa Teresa de Jesús y explica en pláticas su devoto, el Ilustrísimo Señor Don Joseph Xavier Rodríguez de Arellano, Arzobispo de Burgos, del Consejo de su Majestad y dedica a sus veneradas preladas, religiosas de los monasterios de su filiación ⁶ , las carmelitas descalzas españolas.

EJEMPLARIDAD Y CONTRA-EJEMPLARIDAD EN EL USO DE LA POESÍA: SANTA TERESA DE JESÚS (1515-1582) Y SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ (1648-1695)

Don Joseph fue un gran devoto de santa Teresa de Jesús ⁷ , a quien utiliza como ideal de buen comportamiento. Es la autoridad a la que recurre para poder justificar los consejos que da a las monjas y cita pasajes enteros de su obra más conocida, Camino de perfección y Las Moradas. Los Avisos [o Máximas Espirituales] contienen una serie de reglas de conducta precisas acerca de lo que se debe hacer y evitar dentro de la vida conventual para alcanzar la perfección y cumplir las obligaciones que su amado esposo Jesús esperaba de

ellas. El índice de este libro habla de una serie de observancias que él llama «avisos espirituales», en los que encontramos consejos de índole práctica, como la correcta elaboración de oficios como la costura o la cocina, hasta las formas de conducta con reglas ascéticas claras sobre el cuerpo y la espiritualidad virtuosa. Dentro de toda esta variedad que podría considerarse como técnica de poder pastoral y control sobre la vida de las mujeres, tenemos la poesía femenina, la cual se debe utilizar exclusivamente como un medio de perfección unitiva con Jesucristo.

Don Joseph dedica un prólogo muy interesante a las religiosas carmelitas. Su análisis nos muestra las exigencias impuestas sobre ellas. En primer lugar, las va a comparar a las tórtolas. Es común en el Barroco del siglo XVII este tipo de analogías de las mujeres virtuosas con palomas; así lo hace Francisco de Sales. Don Joseph les dice a las monjas de su congregación de carmelitas descalzas lo siguiente:

Así lo considera vuestro Prelado con mucho consuelo suyo, y os contempla como Tórtolas desviadas de los tumultos del mundo, enterneciendo al señor con sus gemidos, y como almas, que condujo el esposo a verdadera soledad para hablarlas al corazón. Así os considera y solicita así para que... gimáis, suspiréis y claméis a Dios por el remedio. No es libre en vosotras el atender este encargo y es obligación urgente, porque como decía María Magdalena de Pazzis: «Nosotras hermanas, hemos de dar cuenta a Dios de muchas almas, que hay en el Infierno, que si hubiésemos rogado a su Majestad por ellas, no se hubieran condenado. Este es nuestro oficio, porque Dios no nos ha sacado del mundo solo para que seamos buenas para nosotras, sino para ayudar con oraciones y penitencias a los demás. No olvidéis estos encargos, amadas vuestro principal cuidado, y emplead incesantemente vuestros devotos clamores en beneficio de la Iglesia, que adquirió vuestro Esposo con su Sangre» ⁸ .

Luego de este recordatorio acerca de la elección ascética ⁹ de vida de renuncia al mundo y siempre en la búsqueda de ese ideal de perfección, va a comenzar a dar sus máximas espirituales, dentro de

las cuales va a censurar la creación poética.

La práctica de la composición poética con fines místicos se convirtió en un claro ejercicio de control sobre la vida por medio de las actividades espirituales que implicaban ascetismo sobre el cuerpo en lo que tenía que ver con los placeres del mundo. En el Aviso XXVI, titulado Nunca hablar sin pensarlo bien, y encomendarlo mucho a nuestro Señor, para que no hable cosa, que lo desagrade, el arzobispo va a dedicarse a argumentar acerca de si la poesía es una buena práctica como ejercicio de perfección o todo lo contrario, y dice: «La Poesía es un dulcísimo embeleso, que embarga las atenciones de tal modo, que si el Poeta no está siempre sobre sí, no pensara en otra cosa, que en versificar»¹⁰. Esta cita muestra cómo considera la práctica una distracción, pero también un placer para el cuerpo, en el sentido de embelesar la imaginación y ocupar la mente como una obsesión. Cuando dice: «El poeta no pensará en otra cosa», significa que se convertirá en una suerte de delirio o locura. No es una buena práctica, según don Joseph, porque saca a las religiosas de sus deberes conventuales, como vemos en la siguiente cita: «¿Será esto bueno en quien no debe tener la atención desembarazada para las observancias de su Regla?»¹¹.

La asociación del amor por la poesía con la locura y su exceso como una vergüenza social la vemos en la afirmación siguiente:

El hombre de juicio debe ser, ni tan necio, que no haga un verso, ni tan loco, que haga dos [...] me contentaré con que qualquiera versificante tenga presente aquel adagio, la mucha conversación es causa de menosprecio [...]. Y si se oyese en una Religiosa esta vulgaridad, ¿quánto no murmuraría el mundo y con razón?¹².

Y es sobre este punto donde va a mencionar a sor Juana Inés de la Cruz, cuya fama ya es mundial en la segunda mitad del siglo XVII, y la va a comparar con santa Teresa de Ávila. A la primera la censura y a la segunda la alaba. Ese apartado es sumamente interesante, porque refiere a los acontecimientos de gran ilustración y erudición en la Nueva España. Se aprecia que España conoce muy bien lo que

sucede del otro lado del Atlántico y la fama mundial de la cual goza sor Juana.

En el apartado XXVI, parte II, dedicada a la práctica de la poesía, don Joseph critica duramente a sor Juana por su oficio de poeta y escritora y la pone como ejemplo de necedad, locura y vanidad. Recomienda a las monjas no distraerse con la versificación. La poesía es una técnica de memorización, una mnemotecnia, funciona de la siguiente manera: si se elogia a alguien con el verso, esto se le queda en la memoria, pero, de igual manera, si se le satiriza, se queda herido y resentido. De ahí que don Joseph considere la poesía una distracción de los deberes y obligaciones, principalmente en las religiosas. El uso correcto de la poesía, según el arzobispo, sería para cuestiones sagradas y de veneración religiosa, tal como lo hizo santa Teresa de Jesús.

Según don Joseph, si no es para fines devocionales, la poesía es una distracción para necias, porque la monja se pierde cazando coplas y seguidillas en lugar de aplicarse a la observancia de su regla religiosa. Y para fundamentar y dar evidencia de lo dicho toma a sor Juana Inés de la Cruz como ejemplo de necedad: «La Poesía es mucho bien, pero no tanto como la oración... mandada a toda religiosa, y no lo está la Poesía»¹³. «De suerte que al hacer versos fuese tropiezo para orar como se debe, faltará la religiosa [sor Juana] a lo que debe si hace versos [...] porque no usándola bien es un VENENO MORTAL »¹⁴.

De tal suerte que el hacer poético no debe sustituir a los deberes de la regla de observancia de una religiosa, porque se convierte en objeto de perdición del alma. En una intención dialéctica de su argumento, el arzobispo habla con sus opositores imaginarios al decirnos:

A esto se podrá oponer, que han tenido los Claustros insignes Poetizas, sin dejar de ser muy buenas Religiosas... Nunca se habla en el asunto, que no salga a la conversación Sor Juana Inés de la Cruz, más conocida en el Mundo por el renombre de la Monja de México. Pero se hacen mucha necedad, quantos la citan en su apoyo. La comparación es mucha ofensa, es sumamente enorme la

distancia, porque fue una Mujer que embió Dios a este mundo para nueva manifestación de su infinito poder, y para hollar las altanerías del sexo Varonil ¹⁵ .

Sin embargo, los hombres, al citar la erudición de sor Juana, no se dan cuenta de que ella lo que critica es la altanería de los hombres y no está de acuerdo en comparar a las religiosas buenas con las poetas; si bien don Joseph reconoce la gran erudición de sor Juana y nos da cuenta de los elogios y la admiración que le tienen notables como el marqués de Mancera, virrey de aquellos reinos. Al final remata su comentario con una crítica a su admirable escritura: «Mucho argumento es este de su sabiduría. Pero es más convincente la humildad, con que salió de ese convate [...] aseguró haver salido con tan poca satisfacción de sí» ¹⁶ . «Esto fue Juana Inés en el siglo y todavía más en la Clausura de su Monasterio. Antes de entrar en el Claustro daba todas las horas al estudio» ¹⁷ .

La manera en que el arzobispo habla de sor Juana es como en un tiovivo, pues primero la critica para después elogiarla y al final dejarla precipitar en el «desprestigio» de la censura de este autor. Un ejemplo de ello es la siguiente cita, donde vemos que, después de criticarla, la encumbra aparentemente como un ejemplo de renuncia y devoción: «Esta Mujer [...] con una biblioteca de 4.000 cuerpos [...] entró en cuentas consigo» ¹⁸ . Sin embargo, estos elogios son mera apariencia retórica, pues después duda de la honradez de la intención de sor Juana, al decirnos:

¿Qué se debe inferir de esta resolución [...]. ¿Qué sabemos si tras la mucha aclamación iría algún ayre de vanidad [...]. Era en aquel tiempo oráculo común. Todo se le consultaba, y a todo respondía [...] y aunque muy Religiosa, era mujer. No sería maravilla que el viento de los aplausos desmoronase el edificio de su abatimiento. ¿Qué sabemos si tras las muchísimas especies, que ocupaban su entendimiento y su memoria, ya en la Red y ya en la Celda, no quedarían presas en la Celda, y en la Red, y se atreverían a la Misa, al oficio, y la oración? ¹⁹ .

Y continúa:

Nació el 12 de noviembre de 1651 y murió el 17 de abril de 1695, a los 44 años [...]. Luego si quando se mire a mejor luz, y entre a mejor luz, y entre a cuentas consigo toda Religiosa ha de desestimar semejantes armonías, el no hacer esta diligencia desde luego es prueba de que aún no entró en cuentas consigo ²⁰ .

En esta cita podemos observar la verdadera opinión del arzobispo hacia sor Juana, a quien no considera honesta en su intención y no cree que haya hecho cuentas consigo misma en un examen de conciencia para rectificar su conducta hacia la obediencia de sus tareas de religiosa de clausura. La considera alguien que perdía el tiempo en relaciones sociales con notables de la época, así como en las novedades de la moda literaria, el aplauso, la vanidad, y a pesar de la renuncia a sus libros, al estudio y la escritura poética, todos esos conocimientos duda don Joseph los haya podido olvidar, pues quién asegura que no los llevaba a la misa y se distraía con conceptos, aunque ya no se dedicase al estudio de los libros como antes. Este discurso reprobatorio es para persuadir a las carmelitas descalzas de que deben evitar todo ello para ser buenas religiosas.

Don Joseph adopta como modelos de su argumentación a dos mujeres poetas, una admirada por su ejemplaridad en cuanto dedica su escritura a la devoción (santa Teresa de Jesús) y otra (sor Juana Inés de la Cruz) criticada por dedicarla a la erudición, contra-ejemplaridad según el arzobispo de Burgos. Es como si el verdadero debate fuese entre la fe y la razón, ganando la primera. Lo podemos observar en la comparación que lleva a cabo entre la poesía de sor Juana y la de santa Teresa de Jesús. De esta última nos dirá: «¿Se oyó, que desyrase su buen gusto, con estas diversiones? ¿Se le vio jamás en la Red para otra cosa, que para servir de edificación con un continuo exercicio de virtud?» ²¹ . Es por esta comparación por lo que sabemos que triunfó como modelo de práctica virtuosa la poesía devocional de santa Teresa, quien se relaciona socialmente

(en la Red social) solo para ejercitar la virtud, a diferencia de sor Juana, dedicada a los placeres del juego del ingenio y la agudeza.

Id notando, Aquel Ingenio grande (se refiere a Sor Juana) que sabía también, como el más diestro, de cuantos primores es susceptible lo Poético, especialmente en lo Lyrico, la apellida Poético Lyrico portentoso. Esto bastara en otra capacidad menos juiciosa (Teresa de Jesús) para derramar en más número, y variedad de Poesías, y para rendirse al ruego en amorosos y satíricos, y profanos. No lo hizo la Santa Madre (Teresa de Jesús) de este modo, siempre estuvo su instrumento [la poesía] a sacra ley ceñido ²² .

En la comparación vuelve a salir victorioso el modelo teresiano, que, si bien no es tan juicioso como el de sor Juana, es superior por estar atado a la ley sagrada y a la purificación de su alma mística. Teresa es modelo de ejemplaridad como si estuviese atada al cielo y sor Juana, modelo de contra-ejemplaridad en el apego al mundo, fuente de perdición vanidosa. Evidencia de ello la encontramos en la siguiente cita, que habla de una perdición vanidosa peligrosa para el alma virtuosa:

¿Quién no tendrá peligro en desvanecerse con tan primoroso Numen [la poesía], que alhagase el sentimiento, diese gloria al amor, reglas al plectro, reglas al Arte, y encantos al oído? Solo mi Santa Madre pudo hollar los peligros [no así sor Juana], porque sin entenderse con el viento, y victoriosa de quanto pudiera surgir vanidad, consagró sus armonías (versos poéticos) a su dulce y santo amor. Esta fue la Santa Madre como Poetisa, ¿y habrá alguna tan débil [sor Juana], tan ligera que quiera igualarse a la Seráfica Doctora? ¡Pobrecita! Tenedle mucha lástima ²³ .

No satisfecho con esta crítica, el arzobispo de Burgos celebra la censura que el obispo de Puebla, México, Manuel Fernández de

Santa Cruz, le hiciera a sor Juana a propósito de la respuesta que ella diera en contra del sermón del jesuita Vieyra, y dice:

Yo añadiría algo más [a la censura de Fernández de Santa Cruz], y es que no fuesen en tanto número, que se expongan por él al común desprecio, y a ocupar con tanto exceso la memoria, que en la oración, y en el oficio no se logre la quietud, y aun si esté haciendo coplas en la oración ²⁴ .

Es decir, añade el consejo de no escribir tantas poesías y dedicarse más a la oración.

Vemos claramente una reprobación a la técnica de la escritura, pues no se quiere producir una subjetividad femenina erudita, identificada con la filosofía y el saber. Ese modelo no es el que conviene a este poder pastoral masculino. La práctica de la escritura debe tener como fin la vida ascética, para producir un tipo de subjetividad femenina ligada a los modelos de sumisión y obediencia, de control de los placeres del cuerpo como la entiende el cristianismo. La palabra escrita destinada a la poesía no sería tan solo una distracción y un placer mal visto si está dedicado a las destrezas del ingenio y no a la devoción: la palabra será el equivalente al cuerpo, al cuerpo de los pensamientos, y queda de algún modo sensualizada en el sentido de satisfacer la vanidad.

La renuncia a estos placeres de agudeza e ingenio tiene que ver con la moralidad cristiana de la caída por el pecado original, pues justo lo que perdió a la humanidad por la caída de Eva fue un acto de soberbia debido la ambición del saber. Don Joseph está de alguna manera asociando a sor Juana con esta soberbia intelectual y vanidosa por su amor al estudio y al saber, no recomendado desde el ascetismo esperado en una religiosa, pero además por ser luz de la sociedad en el sentido de que todos la consultan, como si fuera una Sócrates, desde virreyes hasta obispos, no solo en la Nueva España sino en el mundo transatlántico. De ahí que el obispo Fernández de Santa Cruz la reprenda con argumentos similares a los de don Joseph, quien le da otra vuelta de tuerca a la censura; no así

a santa Teresa de Jesús, la patrona de su congregación de carmelitas descalzas.

A pesar del reconocimiento de este arzobispo a santa Teresa, este llegó demasiado tarde, pues sabemos la persecución de la que fue objeto, como lo prueban sus Cartas a Religiosos y Maestros Graves en el siglo XVI por la sospecha de sus arrobamientos místicos de dexamiento ²⁵, los cuales consideraban se asemejaban a los de la secta de los alumbrados, quienes fueron procesados en Toledo en 1525 por el inquisidor Alonso de Manrique, o a Francisco Ortiz ²⁶, fraile franciscano seguidor y defensor de la beata Francisca Hernández de 1529 a 1532, y a quienes la Inquisición les abrió proceso también en Toledo. En un clima de surgimiento de eremitas, ascetas y místicos, la Iglesia estaba muy preocupada por la falta de control sobre estos espirituales. Ello ocasionó que la beatificación de la Seráfica se retrasara treinta años después de su muerte, hasta 1614, y su posterior canonización hasta 1622. «El 24 de abril de 1614 el papa Paulo V firmaba en Roma el Breve de beatificación de Teresa de Jesús, poniendo un punto y seguido a un proceso que finalizaría con la canonización de la Santa en 1622» ²⁷. Veremos a continuación estas dos cartas, la XI y la XII, que Teresa remite a sus maestros graves y religiosos como testimonio escrito del tipo de persecuciones y dudas que tenían sus confesores en torno a sus experiencias místicas de arrobamiento y dexamiento, así como sus defensores.

EJEMPLARIDAD Y CONTRA-EJEMPLARIDAD DE SANTA TERESA DE JESÚS SEGÚN SUS CONFESORES

Las cartas de santa Teresa de Jesús son particularmente importantes para conocer sus experiencias místicas, sus preocupaciones y agradecimientos a confesores y personajes de la nobleza imperial española. En particular me centraré en el análisis de dos cartas, la XI y la XII, publicadas en el impreso titulado Cartas a Religiosos y Maestros Graves, tomo II, de 1560. La razón de mi elección es que en estas cartas en particular podemos observar las dudas que tenía la religiosa en torno a sus experiencias místicas y la manera como

sus confesores, con quienes había logrado una profunda intimidad, la traicionan llevando su caso al consejo de prelados y juzgando sus experiencias de dexamiento ²⁸, arrobamiento y visiones como provocadas por el demonio. Gracias a la solidaridad femenina de una beata amiga suya, doña Guiomar de Ulloa, sabe que ha llegado a Ávila el obispo Pedro de Alcántara, quien disipará toda duda y emitirá su juicio aprobatorio definitivo a la comunidad de sus detractores, diciendo que las experiencias de la Madre Teresa son obras de la gracia de Dios y de Cristo su Divino Esposo. Esta carta XI, escrita de puño y letra por la fundadora de la orden de las carmelitas descalzas, es un testimonio de esta lucha entre ejemplaridad y contra-ejemplariedad de sus experiencias místicas y devocionales.

Todas estas cosas de esta suerte y de esta subida perfección, paréceme se me imprimen en la oración, tanto que me espanto de ver tantas verdades, y tan claras, que me parecen desatino las cosas del mundo: y así he menester cuidado para pensar como me las había antes en las cosas del mundo, que me parece que sentir las muertes y trabajos de él, es desatino al menos, que dure mucho el dolor, o el amor de los parientes, si digo que ando con cuidado, considerándome lo que era, y lo que solía sentir ²⁹.

La carta XI nos muestra las visiones, arrobamientos, recogimientos y experiencias sobrenaturales que tuvo el alma de santa Teresa y que relataba a sus confesores para estar segura de que eran obra de Dios, y esto fue un acto de humildad y obediencia, virtudes esperadas en una religiosa. En 1560 se reunieron sus confesores con cinco o seis espirituales en la ciudad de Ávila, porque dudaban de que las experiencias de arrobamiento de nuestra religiosa durante la oración fueran obras de Dios y no más bien del demonio. Después de horas de consulta, juzgaron que eran obra del demonio y dudaron de que aquella mujer, tan humilde y temerosa, tuviese una experiencia espiritual de semejante magnitud. Lo cual demuestra dos cosas: una, que no la consideraban digna de tal experiencia más bien reservada a los sabios y grandes teólogos y no a una simple mujer, y dos, una traición de sus confesores, que se le volverán en

contra. Todo ello provocó que Teresa tuviera aún más dudas acerca de sus experiencias en la oración.

Afortunadamente, llegó a Ávila en 1560 el padre Pedro de Alcántara, enviado de Felipe II. La amiga de Teresa, doña Guiomar de Ulloa, le dijo que aprovechara para irse a confesar con él y le contase todo lo que tenía en su interior. Ella así lo hizo en la parroquia de santo Tomé (Tomás), y el santo Alcántara descubrió la luz mística de santa Teresa: «Díjole que fuera de las cosas de fe, ninguna podía ser más cierta y verdadera. Habló con sus confesores y les aseguró que lo que veía el alma de Teresa era verdad, amaron las olas de la contradicción y comenzaron a mirarla con diferentes ojos» ³⁰ . Con lo sólido de esta carta, «mereció el espíritu de la Santa la aprobación de aquel varón (Pedro de Alcántara), la cual nos lo dejó escrito en papel, el cual se encontró en el Convento de la Encarnación en la ciudad de Ávila». Ahí dejó por escrito 33 razones, sacadas de las entrañas de esta carta XI y fundadas en la Sagrada Escritura y doctrina de santo Tomás, en que prueba que el espíritu de la santa era verdadero y seguro de Dios.

Fue a partir de esta defensa cuando Teresa lo escogió por confesor, y Alcántara la ayudó en sus fundaciones de conventos y vivió con sus consejos y su patrocinio. Pedro de Alcántara se le aparecía a Teresa en sus visiones.

En la carta XII, Teresa refiere haber encontrado una forma de oración, un método o técnica que le permite un mayor dexamiento y desprendimiento de las cosas del mundo. Con arrobamientos que ella confiesa en 1562 que «no han cesado». Ella presentó esta carta al padre Pedro de Ibáñez, quien era su confesor en ese tiempo. El tipo de oración que Teresa dice haber descubierto le permitió un mayor desasimiento de las cosas del mundo, con más ánimo y libertad. Esto lo declaró en su Libro de la vida y también aparece en esta carta: «Considerar a Cristo junto a sí como testigo de todas sus acciones y se le apareció su Majestad en visión intelectual» ³¹ . Aquí se está refiriendo a un nuevo método de oración mental. Esta última estuvo muy perseguida por la Inquisición española en el siglo XVI . Aclara que la gran merced de la aparición se la hizo Dios, a partir de su quietud. Así también lo dice en el capítulo 23 de su Libro de la vida.

Teresa escribía estas cartas con sus experiencias espirituales a sus confesores para asegurarse de que estas ³² no se salieran de la ortodoxia. Por ello, al final de esta carta XII, nos dice:

Esta relación que no es de mi letra, que va al principio, es la que yo di a mi confesor y él, sin quitar ni poner cosa, la sacó de la suya. Era muy espiritual y teólogo, con quien trataba todas las cosas de mi alma y él las trató con todos los Letrados, y entre ellos fue el padre Mancio, ninguna han hallado que no sea conforme a la Sagrada Escritura. Esto me hace estar muy sosegada; aunque es menester (mientras Dios me llevare por este camino) no fiar de mí en nada y así lo he hecho siempre aunque lo sienta mucho. Mire Vuestra Majestad (Felipe II) que todo va debajo de confesión como lo explique a V. Md. Indigna, Sierva y Súbdita de V. M. Teresa de Jesús ³³ .

En la carta XII, santa Teresa comenta cómo las visiones y revelaciones no han cesado y son muy elevadas gracias a una oración que ha estado practicando y está ligada a lo que dice en su Libro de la vida, capítulo 27. Sabemos que es una técnica donde pone a Cristo como testigo de todas sus acciones, al afirmar los arrobamientos como continuos y ocurriéndole aun estando acompañada, aunque también le apena que la vean en ese estado. Este tipo de oración le ha servido para acrecentar «la piedad a los pobres». También le ha permitido desprenderse emocionalmente de las murmuraciones contra ella; en ocasiones hasta les da la razón. No parecen causarle gran impresión. «Las visiones y revelaciones no han cesado; mas son mucho más subidas: hame el seór desasimiento, y con más ánimo y libertad. Los arrobamientos han crecido, porque a veces con un ímpetu, y de suerte que sin poderme valer exteriormente» ³⁴ .

También refiere la manera como las cosas que le han sido aconsejadas en la oración le han salido verdaderas. Asimismo, nos dice que uno de los regalos que Dios le ha dado con este tipo de oración es no depender ni de las circunstancias ni de las opiniones de los demás, pero, para lograrlo y salir vencedora, es importante

asirse a la Cruz: «Y así tengo experiencia, que el verdadero remedio para no caer, es asirnos a la Cruz y confiar en quien en ella se puso. Hallole amigo verdadero. Hallome con esto con un Señorío que me parece podría resistir a todo el mundo que fuere contra mí» ³⁵ .

EJEMPLARIDAD Y CONTRA-EJEMPLARIDAD DE SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ SEGÚN SUS PANEGIRISTAS Y DETRACTORES

Las cartas de sor Juana, a diferencia de las de santa Teresa, son profanas, algunas teológicas como su conocida Carta Atenagórica y su Carta a Sor Filotea de la Cruz. En ellas vemos su profundo manejo de la teología, la lógica y la argumentación.

El debate de los investigadores sorjuanistas en torno a la censura en contra de la Fénix de México es amplio, en especial a partir de dos cartas descubiertas en 2010 por el historiador Jesús Joel Peña Espinosa, destacado especialista en la era virreinal en el acervo antiguo de la Biblioteca Palafoxiana en la ciudad de Puebla, en México. Estas han sido nombradas por Alejandro Soriano como «Carta Puebla» y «Carta de San Miguel», escritas por Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla, como respuesta a la carta Respuesta a sor Filotea de la Cruz de sor Juana a su amigo jesuita ³⁶ .

Alejandro Soriano dice, en torno a este debate sobre la censura, que hay dos bandos; uno de liberales y posmodernos, quienes sostienen que sor Juana fue duramente criticada por el obispo y por ello renunció a las letras y pidió que sus libros fueran puestos a la venta para ayudar a los pobres, mientras que el otro bando de católicos del tiempo de sor Juana y contemporáneos como Méndez Plancarte sostienen que no fue obligada y opinan que su respuesta fue un auténtico acto ascético de vida espiritual, y hasta han querido santificarla. Soriano se inclina a favor del segundo bando, a partir, dice él, del análisis de estas cartas como testimonio. Concluye que no hubo una ruptura con su amigo el obispo.

Gisela von Wobeser, en Sor Juana ante la muerte ³⁷ , sostiene que la

religiosa renunció a las letras para salvar su alma y que esta fue una decisión voluntaria. Se dedicará a confrontar las fuentes de todos aquellos sorjuanistas que consideran que no fue así y sostienen tesis contrarias, a saber, que fue obligada por el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz y por su confesor, Antonio Núñez de Miranda. De este ya se había desembarazado ante su reclamo y después de la defensa que hace de sí misma por el arco triunfal del Divino Narciso en honor a la llegada de los marqueses a la ciudad de México, quienes se lo habían encargado ³⁸. La monja jerónima no tardó mucho tiempo en deshacerse del control de su confesor y dedicarse una década entera, de 1680 a 1690, a producir lo más importante de su obra literaria e intelectual.

Von Wobeser insiste en la falta de evidencias acerca de haber sido obligada a renunciar a las letras, pues al revisar los documentos sostiene la ausencia de pruebas sobre una supuesta confabulación, como han dicho renombrados sorjuanistas. Confronta las opiniones de los coetáneos de sor Juana respecto a la Carta Atenagórica, sus «detractores y panegiristas». De entre estos últimos llama la atención la religiosa del convento de Sancti Spiritus de Alcaraz, Catalina de Alfaro Fernández de Córdova, quien escribió un soneto alabándola como musa hija de Apolo ³⁹. También Palavicino fue panegirista de sor Juana: «En la dedicatoria de la publicación, Palavicino elogia abiertamente a Juana quien la compara con santa Catalina y defiende el derecho de las mujeres a enseñar, con base en San Pablo y San Ambrosio» ⁴⁰. Lo hace desde el púlpito: un caso insólito el que un religioso elogiara a una mujer de esa manera, aunque fuese una monja como sor Juana. Palavicino fue denunciado ante el Tribunal del Santo Oficio, un asunto de sumo interés, estimulante, que invita a los investigadores a revisar los expedientes inquisitoriales y a hacer las traducciones paleográficas de este panegirista, cuyo proceso se extendió durante cinco años, incluso hasta después de la muerte de sor Juana.

El testimonio de la relación de sor Juana con el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz lo tenemos en las famosas cartas entre ambos, en las cuales podemos observar el tipo de figura del obispo, «un claro representante del clero tridentino contrarreformista» ⁴¹ y, alguien que apoya más la mística teológica que la teología escolástica. Lo podemos ver en las cartas que le dirige a sor Juana,

y que analicé en «La escritura femenina en la Nueva España del siglo XVII : Sor Juana Inés de la Cruz frente al poder eclesiástico» ⁴² , donde la persuade de dedicarse más a la mística que a los estudios teológicos, filosóficos y literarios, y al estudio «ocioso», según él, del griego que está aprendiendo, en respuesta a una misiva de sor Juana en la que le cuenta esto muy emocionada. Me parece muy interesante el juicio de Gisela von Wobeser sobre el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, al decirnos que, si bien él promovía la práctica de la mística entre sus «protegidas», no seguía tanto su sugerencia, pues

no se aplicaba esas reglas a sí mismo. Le gustaba la buena vida, vestía con elegancia, amaba la cultura y el arte, y su pasatiempo predilecto era la teología. En una carta dirigida a su confesor y publicada por su biógrafo Miguel de Torres, escribe que no era especialmente devoto ni llevaba una vida ascética ⁴³ .

La tesis central y polémica de Gisela von Wobeser es acerca de cómo sor Juana prefirió renunciar a las letras para salvar su alma y obtener una buena muerte. Al respecto, nos ofrece las razones por las que abandonó el mundo externo y suspendió sus estudios en febrero de 1693 y murió simbólicamente para el mundo social. La autora nos dice:

Se apartó del mundo y se dedicó a vivir para Dios, con la esperanza de una «buena muerte» y con ello ganarse el derecho a la felicidad eterna. Todo parece indicar que fue una decisión planeada con anticipación, ya que la fecha que eligió fue el vigésimo quinto aniversario de su ingreso a San Jerónimo... prepararse para la muerte era una preocupación que tenía desde tiempo atrás... ⁴⁴ .

Una de las evidencias que ofrece es un rezo que hace sor Juana a la Virgen de Dolores en «ofrecimientos para la virgen de los Dolores»,

que dice así:

Señora y madre nuestra: os suplicamos nos deis esfuerzo y valor para morir a las cosas del mundo y vivir solo en el Señor, para que en llegando la precisa y temida hora de la muerte nos halle apercebidos. Y confortados con vuestra intercesión, tengamos valor y conformidad para pasar aquel estrecho paso, que esperamos en la misericordia de vuestro Hijo y vuestra protección, sea para pasar a mejor vida, donde vivís y reinas para siempre ⁴⁵ .

Otro supuesto que hace nuestra autora es los acontecimientos políticos y sociales derivados de las inundaciones y hambrunas que dieron como resultado una rebelión el 8 de julio de 1692. Nos dice que es probable que las monjas jerónimas se sintieran afectadas, en cuanto llamadas a responder con «una vida de abnegación y sacrificio [...] acrecentar sus oraciones y mortificaciones. Es probable que sor Juana haya tomado consciencia de la necesidad de acercarse más a Dios y de reducir sus actividades mundanas» ⁴⁶ . Pero no deja de ser un supuesto de la autora y ella lo expresa siempre como «probable», no es una certeza.

Las alabanzas recibidas por los grupos vanguardistas como modelo de ejemplaridad en sor Juana, como las de los virreyes marqueses de la Laguna y su prestigio ya internacional, pudieron haber fortalecido su ego, nos dice Von Wobeser, «y le proporcionarían satisfacciones terrenales, pero no le garantizaban la añorada salvación eterna, cuando se ubicaba en el infierno a personajes como Cicerón y Aristóteles» ⁴⁷ . Para sostener esta creencia la autora se refiere al padre Calleja, su biógrafo en «Aprobación del reverendísimo padre Calleja de la Compañía de Jesús, a Sor Juana Inés de la Cruz, Fama y obras póstumas del Fénix de México».

Posteriormente, la autora vuelve a defender su tesis de que la reclusión de sor Juana en su convento fue voluntaria, para salvar su alma de la condenación eterna, al decir:

Recluirse y apartarse de los quehaceres mundanos le brindaba, además, la oportunidad de ordenar su vida, rectificar su conducta como monja, anticipar penas del purgatorio, recibir merecimientos por parte de Dios, obtener el perdón de los pecados y aspirar a la añorada salvación eterna ⁴⁸ .

Lo que esta autora nos ofrece como evidencias son las siguientes. En primer lugar, la elección del confesor, nuevamente de Antonio Núñez de Miranda, porque ella sabía que era rígido y la guiaría sin desviarse de sus ejercicios espirituales, a pesar de que le tarda en responder y ante la insistencia la va a visitar al convento y acepta guiarla, según afirma la autora. Las últimas inversiones que hace sor Juana antes de su retiro son:

El 20 de enero de 1692, trece meses antes de que se recluyera, solicitó autorización a Aguiar y Seijas para comprar la celda que había pertenecido a Catalina de San Jerónimo, tasada en 300 pesos [...]. Después de contar con el visto bueno del arzobispo, compró el inmueble el 9 de febrero de 1692.

Esta y otras inversiones, «cuando ya estaba confinada sirviendo a Dios», nos dice Von Wobeser, demuestran «que formaron parte de su estrategia de retiro» ⁴⁹ .

La tercera evidencia es el que sor Juana haya escrito con su propia sangre la «petición que en forma causídica presenta al tribunal divino la madre Juana Inés de la Cruz», donde ella se autoenjuicia como fiscal del grave crimen de sus pecados: «Se reconoce convicta y dice que no merece perdón ni tampoco la oportunidad de ser escuchada por considerarse «la más indigna e ingrata creatura creada por la Omipotencia» ⁵⁰ .

Otras evidencias fueron: el sacrificio de su biblioteca, el voto y juramento de sor Juana de la Inmaculada Concepción en el convento de San Jerónimo de la Ciudad de México, «la ratificación

de su profesión y la ya mencionada protesta de su fe católica»⁵¹ . Afirma que «para los sectores tradicionalistas de la sociedad novohispana la reclusión de sor Juana constituyó un triunfo, lograron que estuviera muerta al mundo [...] aprovecharon su fama para exhibirla como una religiosa perfecta»⁵² , y dieron a conocer sus documentos íntimos reunidos y compilados por Castorena y Ursúa, editor de Fama y obras póstumas. Finaliza diciendo que la convicción de la reclusión de sor Juana fue un acto voluntario y que esta opinión fue unánime entre los sorjuanistas de los siglos XVIII XIX ; no fue hasta el siglo XX cuando esto comenzó a cuestionarse.

REFLEXIONES FINALES

La ejemplaridad y la contra-ejemplaridad de estas dos religiosas, santa Teresa de Jesús (1515-1582) y sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), han dependido del papel esperado de cada monja por su orden religiosa y dentro del contexto histórico que les tocó vivir. No podemos aislar el análisis de este horizonte hermenéutico si no queremos caer en anacronismos o falsedades al estudiar el pasado con los ojos de un lector moderno, para quien estos campos les son poco conocidos.

En el caso de santa Teresa de Jesús, estamos en un contexto desde el surgimiento del luteranismo en 1517 hasta su triunfo en 1526 en el norte de Europa y la condena de los libros de Erasmo de Rotterdam a partir de 1557 en Roma y su prohibición en 1584 en España. De igual manera, como parte de la Contrarreforma se desató una persecución en contra de todos aquellos sospechosos de luteranismo o de erasmismo en España, así como contra los judíos conversos. Se trataba de un contexto de reformas espirituales en el interior de estas órdenes religiosas por considerarlas relajadas, como las encabezadas por el cardenal Giménez de Cisneros en España con su creación de los franciscanos superobservantes de la Provincia de San Gabriel, y que serían los frailes que emigrarían a las Indias americanas. Los místicos, anacoretas y ermitaños estuvieron bajo escrutinio. Sabemos de la influencia de los místicos franciscanos en la técnica de espiritualidad de santa Teresa de

Jesús, así como la misma reforma teresiana de descalzas en el interior de la orden carmelita. Ella misma estuvo bajo escrutinio de sus confesores y ello también explicó lo tardío de su canonización. Su ejemplaridad fue debatida asimismo, hasta resolver si verdaderamente estaba dentro de la ortodoxia.

La ejemplaridad o la contra-ejemplaridad de sor Juana Inés de la Cruz fue cuestionada entre sus mismos contemporáneos; hubo panegiristas y detractores como ya vimos, así como también entre nuestros mismos sorjuanistas, como los que se inclinan a pensar en que hubo un complot en su contra para abandonar las letras, pero sin ofrecer evidencias sino solo conjeturas, y los otros, quienes opinan que su renuncia a las letras y su posterior silencio fue una decisión voluntaria, para servir a las monjas de su congregación, como lo demuestran su testamento y su protesta de fe al final de su vida. Estos últimos sorjuanistas afirman que no debemos olvidar que era una religiosa y su deber al final era la salvación de las almas de su sociedad y la suya misma. Esa parece ser la conclusión tanto de Alejandro Soriano como de Gisela von Wobeser.

■

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «Ejemplaridad y contra-ejemplaridad femeninas. Las mujeres en la confesionalización europea y la globalización religiosa. Época Moderna» (proyecto competitivo Universitat Abat Oliba CEU, Santander Universidades, con referencia B223AR05, período 2022-2023).

² Sor Juana Inés de la Cruz, Obras completas, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

³ Asunción Lavrin, Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España, trad. de Alejandro Pérez-Sáez, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

⁴ Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, pág. 317.

⁵ *Ibíd.*

⁶ Impreso ubicado en el Fondo Antiguo de los acervos de la biblioteca del Museo Franz Mayer en la Ciudad de México.

⁷ Con respecto a las visionarias y místicas entre las carmelitas descalzas, referida a santa Teresa de Jesús y su influencia en la Nueva España, está la cuidadosa y reciente edición de Jessica Ramírez y Mario Sarmiento (coords.), *La presencia de la orden del Carmen Descalzo en la Nueva España. Interacciones, transformaciones y permanencias*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019.

⁸ Joseph Xavier Rodríguez de Arellano, *Avisos Espirituales que dio a sus hijas espirituales la Seráfica doctora Santa Teresa de Jesús y explica en pláticas su devoto, el Ilustrísimo Señor Don Joseph Xavier Rodríguez de Arellano, Arzobispo de Burgos, del Consejo de su Majestad y dedica a sus veneradas preladas, religiosas de los monasterios de su filiación*, tomo II, Burgos, 1780, págs. 2-3.

⁹ El asceta, dentro de la doctrina cristiana, es aquella persona que busca purificar su alma mediante la renuncia al mundo y sus placeres sensibles. Para ello, «educa» o «castiga» su cuerpo con ayunos, vigiliass y penitencias (estar de rodillas o en una sola posición, azotes, disciplinas, etc.). El ascetismo es el primer paso que se necesita para llevar a cabo una vida más

contemplativa, más espiritual; de ahí que todos los ermitaños, místicos, beatas, etc., sean, por definición, ascetas. Ahora bien, desde los primeros años del cristianismo, existieron hombres y mujeres que quisieron tener una mayor perfección espiritual en la soledad. Por este estilo de vida, se les ha conocido de varias formas: anacoretas (del griego anachoresis, que significa «retiro»), solitarios o ermitaños (del griego eremos, que significa «desierto»: es decir, quien vive en el desierto). Asimismo, fue común que a los ermitaños que vivían en completa soledad se les llamara monjes (del griego monachos, es decir, «uno solo») y a los que vivían en comunidad (una comunidad de ermitaños) se les dijera cenobitas (de cenobios, «vida en común»). Con todo, con el paso del tiempo, la palabra que predominó para nombrar a todos estos personajes fue ermitaño, mientras que la palabra monje se reservó para aquellos que vivían en un monasterio.

¹⁰ *Ibíd.*, pág. 453.

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Ibíd.*

¹³ Véase Rodríguez de Arellano, «Aviso XXVI», op. cit., pág. 455.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.*, pág. 457.

¹⁶ **Ibíd.**

¹⁷ **Ibíd.**

¹⁸ **Ibíd.**

¹⁹ **Ibíd.**

²⁰ **Ibíd.,** pág. 456.

²¹ **Ibíd.,** pág. 463.

²² **Ibíd.,** pág. 464.

²³ **Ibíd.**

²⁴ **Ibíd.**

²⁵ **El dexamiento es una forma de oración mental, común entre los grandes místicos cristianos.**

²⁶ Angela Selke, *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de Fray Francisco Ortiz (1529-1532)*, Madrid, Guadarrama, 1968.

²⁷ María Moya García, «Análisis de la beatificación de Teresa de Jesús a través del Compendio de Diego de San José. Relación de fiestas o propaganda religiosa», *Hipogrifo*, 9, núm. 1, 2021, págs. 241-251.

²⁸ La unión mística es una gracia que Dios les da solo a unos cuantos; de ahí que una persona, por más que se esfuerce, si Dios no le otorga este don, nunca podrá llegar a la cumbre del camino místico. Ahora bien, cuando sucede el momento en el cual el alma del místico se une a Dios y esta queda «divinizada» (es decir, cuando acontece la «unión mística»), esta «divinización» no significa que el místico se vuelva Dios, pues, en esencia, Dios sigue siendo Dios y el hombre sigue siendo hombre. Los místicos ponen como ejemplo el hecho de que el hierro se funda con el fuego: por esencia, el hierro sigue siendo hierro y el fuego, fuego, pero existe un momento en el cual parece que ambos se han fusionado en un solo ser. Aplica lo mismo para la unión mística.

²⁹ Santa Teresa de Jesús, *Cartas a Religiosos y Maestros Graves*, tomo II, Ávila, 1560, pág. 43.

³⁰ *Ibíd.*, pág. 50.

³¹ *Ibíd.*, «Carta XII», pág. 61.

³² Las influencias de santa Teresa de Jesús y a partir de las

cuales elaboró su doctrina fueron franciscanas, especialmente la Subida al Monte Sión, de fray Bernardino de Laredo, y el Tercer Abecedario Espiritual, de fray Francisco de Osuna, donde encontró lo referido al recogimiento y la oración mental; la Vita Christi, de Ludolfo de Sajonia, y los Ejercicios espirituales, de san Ignacio de Loyola, donde aprendió el tema de la contemplación imaginativa. Y toda una serie de obras espirituales y devocionales que estaban en boga en su época, tales como el Contempus mundi, de Tomás de Kempis; los Flos sanctorum (vidas de santos), y los Libros de Horas.

³³ *Ibíd.*, págs. 61-62.

³⁴ *Ibíd.*, pág. 52.

³⁵ *Ibíd.*, pág. 55.

³⁶ Véase Alejandro Soriano Vallés, Sor Filotea y Sor Juana. Cartas del obispo de Puebla a sor Juana Inés de la Cruz, México, Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México, 2014.

³⁷ Gisela von Wobeser, Sor Juana ante la muerte, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de México, 2021.

³⁸ Véase Antonio Alatorre, «Sobre el P. Núñez, confesor de sor Juana (a propósito de dos libros recientes)», *Literatura Mexicana*, 14, núm. 1, 2003.

³⁹ *Ibíd.*, pág. 81.

⁴⁰ *Ibíd.*, pág. 88.

⁴¹ *Ibíd.*, pág. 93.

⁴² María Cristina Ríos, «La escritura femenina en la Nueva España del siglo XVII : Sor Juana Inés de la Cruz frente al poder eclesiástico», en Rosa María Alabrús Iglesias (coord.), *La realidad y la imagen de las mujeres en España y América (siglos xv - xviii)*, Madrid, Política y Sociedad en la Historia de España, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2022.

⁴³ Wobeser, op. cit., págs. 94-95.

⁴⁴ *Ibíd.*, pág. 117.

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ *Ibíd.*, pág. 118.

⁴⁸ Ibíd., pág. 126.

⁴⁹ Ibíd., pág. 127.

⁵⁰ Ibíd., pág. 131.

⁵¹ Ibíd., pág. 139.

⁵² Ibíd., pág. 147.

CAPÍTULO 3

Mujeres santas: referentes de ejemplaridad y contra-ejemplaridad femeninas en la América Hispánica meridional. Siglos XVII y XVIII. Santa Rosa de Lima y beata María Antonia de San José / Mama Antula

1

ALICIA FRASCHINA

(Universidad de Buenos Aires)

Con el objetivo de aportar al conocimiento de la historia cultural moderna, en este capítulo propongo, en el marco de la confesionalización europea y de la globalización religiosa, abrir la investigación a espacios coloniales analizando la trayectoria de dos referentes de modelos de ejemplaridad y contra-ejemplaridad femeninas que se dieron en la Hispanoamérica meridional en las primeras décadas del siglo XVII y en las últimas del XVIII, respectivamente.

Partiendo de la premisa de que la santidad femenina se construye y que sus modelos y sus valores son móviles y plurales², en este capítulo analizo cuáles son los «valores santos» o de «santidad femenina» que se han promovido y con qué objetivos. Lo haremos a partir de dos casos concretos en distintos momentos y en diferentes espacios del Imperio español: santa Rosa de Lima (1586-1617), en la capital del Virreinato del Perú, y beata María Antonia de San José (1730-1799) —conocida popularmente como Mama Antula—, en el Virreinato del Río de la Plata.

Para ello propongo reconstruir el peculiar contexto histórico que las

autoriza y promueve; visitar las respectivas vidas, relatos hagiográficos y los panegíricos que se escriben en torno a ellas, y explorar cuáles son las vías de transmisión de los mismos en sus respectivos ámbitos de influencia. También analizaremos los contravalores, las vidas reales de estas mujeres —laicas, insertas en la sociedad, propagadoras de la Palabra, convocantes y autohagiógrafas— que lograron construir su existencia «excepcional» con respecto a los cánones de virtud establecida: sumisión, obediencia, silencio y clausura.

A partir de estos objetivos nos enfrentamos con la necesidad de comprender los contextos históricos en los que están inmersas. Para ello apelo a los paradigmas de «confesionalización» y «disciplinamiento social» propuestos por W. Reinhard y H. Shilling³. Ambos autores entienden por «confesionalización» un proceso transformador de la vida pública y privada en Europa durante los siglos XVI al XVII - XVIII⁴ que se concreta a través de la estrecha conexión entre la formación de los nuevos grandes grupos confesionales —el Católico tridentino, el Luterano y el Reformado calvinista— y el desarrollo del naciente Estado moderno. Un proceso que fue el resultado de la acción conjunta del poder espiritual y el poder político.

En cada grupo confesional, la sistematización de la doctrina, de una forma orgánica, clara e irrefutable, fue un requisito imprescindible. En el ámbito católico —en el que nos enfocamos—, el Concilio de Trento (1545-1563), un concilio innovador, transformador y eficaz, fue la piedra angular sobre la cual se levantó el edificio católico en la Edad Moderna tanto en Europa como fuera del continente. Un período caracterizado por la rigidez dogmática y la uniformidad interna, una época de «absolutismo confesional» durante la cual las relaciones entre los tres grupos confesionales fueron de desafío, hostilidad y antagonismo, y las diferencias dogmáticas y rituales se agudizaron. Por ejemplo, después del Concilio de Trento, en el ámbito católico, se dio un nuevo impulso al culto de los santos y de las reliquias; y a las manifestaciones devocionales como las procesiones y las peregrinaciones, categóricamente rechazadas por los protestantes.

En relación con el poder político, la confesionalización fue un

importante factor de evolución para el nacimiento del Estado moderno. En cada país las Iglesias fueron poderosas aliadas del poder estatal. La disciplina eclesiástica, con su vasto espectro de medidas y disposiciones, fue un elemento fundamental para el éxito de la confesionalización de las sociedades, ya que incidió sobre los comportamientos y las actitudes de sus miembros.

La Iglesia católica, con el Concilio de Trento (1545-1563), puso a disposición del catolicismo renovado una amplia gama de instrumentos destinados a crear una sociedad más disciplinada y homogénea: visitas pastorales, sínodos provinciales y diocesanos, libros parroquiales, disciplinamiento de la religiosidad popular y transmisión de modelos de comportamiento; en el espacio privado, la columna vertebral fue la confesión. Se apeló a la Inquisición — tanto romana (1542) como española (1478)— para ejercer un control religioso, social y cultural contra cualquier forma de herejía y se creó un Índice de libros prohibidos. También se recurrió a la educación, en la que tuvieron un rol fundamental los dominicos, franciscanos y, muy especialmente, los jesuitas. En fin, se impuso un control eficaz y contundente sobre la vida cotidiana. En términos generales, si bien los siglos XVI y XVII podrían ser descritos como de «convergencia» de la disciplina social y de la confesionalización, el desarrollo del siglo XVIII lo fue de «divergencias» y conflictos (ejemplo, jansenismo) (Po-Chia Hsia, 2007: 40, cit. en Arcuri, 2019: 126).

Algunos autores han puesto serias objeciones a esta visión «limitada» del fenómeno confesional en la que el protagonismo se ha atribuido al poder regio y a unas instancias eclesiásticas que este controlaba, y han propuesto categorías como la del «disciplinamiento horizontal» o la de «confesionalización desde abajo» que pone el acento del protagonismo en las comunidades o en los propios individuos, en su agencia y creatividad, en la recepción y/o transgresión de las normas, en las soluciones negociadas a la hora de interiorizar los dogmas, las prácticas religiosas y las pautas de conducta. Es más, hacen ver la necesidad de contextualizar, de conocer el modo en que circularon los discursos y la recepción de que fueron objeto; de analizar las celebraciones religiosas y la producción escrita, especialmente la de las mujeres. Y ver el papel que santos, reliquias, imágenes y

devociones desempeñaron en la construcción de determinadas identidades (Palomo, 2016: 73-76). Una serie de propuestas innovadoras que adhiero a mi análisis.

En este contexto, la santidad, definida en lo teológico y en lo jurídico —Concilio de Trento, Sesión XXV, diciembre de 1563— y controlada en lo devocional —Sagrada Congregación de Ritos en 1588—, constituyó una de las principales armas de la Iglesia moderna y un espejo de sus nuevas perspectivas (Miranda Urbano, 2016: 167-173). De aquí surge la importancia de revisitar las vidas de santa Rosa de Lima y de la beata María Antonia de San José / Mama Antula, a la luz del paradigma de la confesionalización y del disciplinamiento social, teniendo muy presente que los debates, las propuestas y la promoción en torno a ellas obedecieron a lógicas que superaban la mera proyección religiosa.

SANTA ROSA DE LIMA (1586-1617)

El 29 de abril de 1671, las campanas de las iglesias y los conventos se echaron al vuelo en toda Lima, la capital del extensísimo Virreinato del Perú, anunciando la llegada de la bula de Clemente X que proclamaba a Rosa de Santa María como la primera santa de América. Una criolla había sido elevada a uno de los rangos más altos de la Iglesia católica romana. Juan Meléndez (1671), un cronista contemporáneo, dejó constancia de la apoteósica celebración que siguió en la ciudad: los limeños de todos los sectores sociales y grupos étnicos se lanzaron a las calles, los funcionarios y hasta el virrey y la virreina participaron de la misa en honor de la santa y todos recibieron la hagiografía oficial y el retrato provenientes de Roma. Es más, continúa el cronista, cuando una voz sobrenatural habló a la multitud allí reunida, los asistentes interpretaron el hecho como otro signo de que Lima, sin duda, «era objeto del favor divino»⁵.

Rosa de Santa María había sido una figura popular durante cincuenta años. En respuesta a esta intensa y extendida devoción, inmediatamente después de su muerte, los altos funcionarios de la

Iglesia local comenzaron a recoger testimonios de la vida y milagros de la joven limeña. El proceso diocesano, que aspiraba a documentar las cualidades de Rosa con vistas a su canonización, duró dos años: 1617-1619. ¿Por qué tanto fervor en torno a esta criolla peruana?

En el primer tercio del siglo XVII, de 6.000 varones españoles que había en Lima, 2.500 eran frailes y el 20% de las mujeres vivían en conventos, recogimientos y beaterios en calidad de monjas de velo negro o blanco, donadas, beatas, terciarias, educandas, sirvientas o esclavas. Junto con la creación artística —representaciones teatrales, devocionarios, imágenes, pinturas al óleo—, la vida mística era la otra forma de hacer frente a los cambios que se insinuaban en la capital del Virreinato: la aparición de un germen de nacionalismo en un universo fracturado por la tensión, el abismo entre la ciudad y el campo, entre lo indio que resistía y el mundo de españoles, peninsulares o nacidos en Indias, blancos y mestizos. La república no india era el signo del escenario urbano que buscaba su definición y sus símbolos. Todos los indicadores de cambio producían temor. Se volvió corriente el rumor, la lucha de facciones, la corrupción pública, la transgresión de la moral que se predicaba. Se dio un brote de alumbradismo e incursiones de piratas holandeses azotaron la costa, sembrando la zozobra en la vida cotidiana de Lima (Glave, 1997: 109-128).

Rosa vivió, murió y fue elevada al honor de los altares en esta coyuntura, a lo largo de dicho proceso de cambio, en este espacio vulnerable además a los peligros de terremotos y ataques de piratas, en medio de un enorme contraste entre la opulencia de la arquitectura citadina y la riqueza de la élite con respecto al creciente número de criollos vagabundos, de indígenas desplazados y de esclavos africanos, como parte de un movimiento de renovación espiritual laico, acompañada de personajes descollantes en su espiritualidad —el arzobispo Toribio de Mogrovejo, Francisco Solano, Martín de Porres y Francisco del Castillo, entre otros.

A partir de la lectura de los trabajos de K. Myers (2003), R. Mujica Pinilla (2001), L. Glave (1997), F. Iwasaki Cauti (1994), E. Báez Rivera (2012) y T. Hampe Martínez (1996 y 1997), reflexiono en torno al proceso mediante el cual se construye la santidad de Rosa

de Lima, cuáles son los valores y los contravalores que se destacan, ocultan o ignoran, y la razón o motivos que inspiran estos procesos. En fin, aspiro a conocer su influencia como actor social y el porqué de su elevación a los altares...

Rosa nació como Isabel Flores de Oliva. De acuerdo con las crónicas contemporáneas de P. Loaysa, J. Meléndez y el relato hagiográfico de L. Hansen, el favor divino se manifestó en ella desde su nacimiento: Mariana, una criada indígena, vio cómo su rostro se convirtió en una rosa, símbolo de una flor europea trasplantada al Nuevo Mundo. Desde ese día se la llamó «Rosa». A los cinco años oyó el relato de la vida de santa Catalina de Siena (1347-1380), quien a partir de entonces fue su modelo: imitó su vida de oración y sus prácticas ascéticas. Con el tiempo optó por la vida terciaria, primero informal, franciscana (de 1603 a 1607) y, desde 1607, con votos simples de castidad, obediencia y pobreza, en la orden dominicana. Durante años vivió en la casa paterna, en cuyo jardín construyó una ermita dedicándose al trabajo, la oración, la penitencia, y ayudando a su madre en tareas de costura. Desde dicha ermita dialogó con vecinos de los distintos sectores sociales y étnicos que se acercaban en busca de consejo y consuelo. Y, al igual que Catalina de Siena, hizo ayunos y penitencias, extremadamente rigurosos, convencida de que ambas prácticas la ayudaban a lograr su perfección cristiana, a redimir a la humanidad y a liberar a Lima y a sus habitantes de los peligros que los azotaban. A partir de las declaraciones de distintos testigos, aportadas durante el proceso de canonización, nos enteramos de que Rosa recibió poderes especiales de intercesión y profecía y gozó de la mística unión con Jesucristo, al igual que Catalina de Siena y Teresa de Jesús, su otro modelo femenino, cuyos escritos llegó a conocer a través de su mentor, Juan del Castillo.

En 1613 se mudó a la casa del contador Gonzalo de la Maza y de su esposa, doña María de Usátegui. Un lugar de encuentro de laicos y consagrados que compartían inquietudes religiosas, donde Rosa accedió a los escritos de Teresa de Jesús, Luis de Granada y Enrique Susón, entre otros; pudo desarrollar sus dones espirituales, y desplegar prácticas solidarias. Según sus hagiógrafos, conversó y asesoró a dominicos y jesuitas, y al círculo de seguidores que se reunía en torno a ella; y organizó grupos de oración cada vez que la

ciudad enfrentaba un peligro acuciante. Pero, en más de una oportunidad, se lamenta de que, por su condición de mujer, no pudo concretar uno de sus anhelos: llevar la tarea evangelizadora y de extirpación de idolatrías hasta los pies de los Andes, donde residían las comunidades indígenas.

Si bien en 1614 fue examinada —informalmente— por algunos miembros del Tribunal de la Inquisición, los examinadores dictaminaron por consenso la ortodoxia de sus creencias y sus prácticas. A los tres años de este examen, y después de un largo período de ayunos y penitencias extremas, en 1617, murió.

A partir de entonces, algunos de sus amigos y seguidores más cercanos experimentaron arrobamientos, que fueron interpretados como una señal más de su santidad. El proceso arzobispal con vistas a su canonización (1617-1619) comenzó inmediatamente después de su muerte, promovido por tres sectores de la sociedad limeña: los funcionarios reales, el arzobispo y la orden dominicana, quienes se unieron con un mismo objetivo. Setenta y cinco testigos aportaron su testimonio. Durante estos años la veneración pública por su persona aumentó hasta tal punto que los dominicos exhumaron el cuerpo incorrupto de la candidata a santa y lo trasladaron desde su convento a un lugar visible y de fácil acceso en la iglesia de Santo Domingo.

Pero cinco años más tarde, una serie de medidas en torno a su proceso de canonización resultan llamativas. Se suspendió el culto a su persona y se exigió que sus escritos y sus efectos personales fueran enviados a la Oficina Inquisitorial. El Tribunal de la Inquisición examinó a muchos de los seguidores de Rosa acusados de alumbradismo, un movimiento herético que había que combatir. Se censuraron los escritos del Dr. Juan del Castillo, médico laico, su mentor y director espiritual, así como los 59 cuadernos escritos por Luisa Melgarejo, su compañera más cercana, y algunas beatas de su entorno, acusadas de alumbradas, fueron condenadas públicamente en el auto de fe que se llevó a cabo en la Plaza Mayor de Lima en 1625.

Sin embargo, al mismo tiempo, en España, Felipe IV y sus funcionarios promovieron la causa de esta limeña excepcional a través del Consejo de Indias. Es más, el rey la nombró patrona de

sus fuerzas armadas.

Aunque la causa se estancó durante años, en 1630, en Roma, se dio inicio a la segunda etapa del proceso. Durante el proceso apostólico (1630-1634) la Iglesia cambió el foco: se pasó de asociar a Rosa con la orden dominicana a hacer de ella un símbolo de la ciudad de Lima. En 1634 se presentó la documentación completa del proceso en la Sagrada Congregación de Ritos, la institución romana que tenía a su cargo velar por el cumplimiento de la normativa en los procesos de canonización.

Las reformas introducidas por Urbano VIII en 1634 provocaron una nueva interrupción en el proceso. Fundamentalmente se debía esperar cincuenta años entre la muerte de un candidato a santo y su canonización. Pero en 1656 Alejandro VII hizo una excepción: se reactivó la causa de Rosa, Felipe IV envió a sus embajadores a Roma para promoverla y el fraile dominico inglés Leonard Hansen escribió la más exitosa biografía de Rosa —«la Catalina de Siena del Nuevo Mundo»—, que, traducida a varios idiomas, fue la mejor herramienta para promover su causa, en ese momento y a lo largo de varios siglos. Diversos informes de milagros y apariciones de Rosa en Lima y en distintos lugares de Europa aceleraron el proceso. Rosa de Santa María fue beatificada en 1669, declarada Patrona de América y Filipinas en 1670 y canonizada en 1671.

Con el tiempo, Rosa llegó a ser el símbolo de Hispanoamérica y una razón para celebrar. Se difundieron decenas de pinturas y textos que la muestran o describen sosteniendo la ciudad de Lima, portando el ancla de la esperanza y practicando severas mortificaciones. Se imprimieron novenas, devocionarios y sermones basados en su vida. Rosa se convirtió en un icono religioso y político; un nuevo «conquistador», un testimonio de la paridad entre el Nuevo y el Viejo Mundo. A través de ella, Roma aceptó el rol esencial de América en la historia del catolicismo, en el proceso de confesionalización que se estaba llevando a cabo. Ella llegó a ser el símbolo de un Nuevo Mundo que había sido salvado de la idolatría y de los ataques de piratas protestantes; fue reconocida como un eslabón fundamental en la evangelización de América y en la conversión de los indígenas al cristianismo.

La investigadora K. A. Myers (2003: 41-42) llega a una conclusión

que comparto: afirma que un examen del proceso de canonización y de las hagiografías permite ver que la ideología y las prácticas en torno a la santidad durante el período de la Contrarreforma católica sufrieron cambios. En consecuencia, Roma adaptó los procesos a los nuevos requisitos. En este contexto, los relatos hagiográficos en torno a la primera santa de América debieron representar una vida santa de acuerdo con las reglas postridentinas: pureza doctrinal, práctica de las virtudes teologales —fe, esperanza y caridad—, virtud heroica en la imitación de Cristo a través del ascetismo, contemplación, oración y el servicio al prójimo; subordinación y obediencia a la jerarquía eclesiástica y observancia de los sacramentos, muy especialmente la confesión y la eucaristía. En sucesivas hagiografías Rosa será presentada como una autoridad «iletrada» en torno a los misterios divinos. Su conocimiento de Dios será «intuitivo», se privilegian sus mortificaciones, se desconocen —¿o se ocultan?— sus escritos —su autobiografía espiritual enviada a Madrid y perdida poco después de su muerte (Iwasaki, 1994: 69)— y las oraciones devocionales que se le atribuyen son editadas —o tal vez modificadas— por miembros de la Iglesia antes de ser publicadas como textos oficiales.

El trabajo más elaborado de Rosa, un collage iconográfico compuesto en dos medios pliegos de papel —Las mercedes o Heridas del alma y La escala espiritual— que, mediante gráficos y breves glosas explicativas, expresa su camino místico hacia la unión con Dios, no fue publicado, ni se lo menciona, durante el período virreinal ⁶. Estamos ante nuevos documentos que desmienten la difundida opinión sobre la santa «simple e iliterata». En dicho collage, al igual que Teresa de Jesús, Rosa apela a la retórica de la feminidad y comienza su texto con una nota paradójica: ella es una mujer que escribe «obedeciendo» el mandato de su confesor, pero a la vez afirma estar haciéndolo a partir de «su propia experiencia mística».

Una posible conclusión sería que, dentro del proceso de confesionalización, la Iglesia de la Reforma católica necesita «controlar» todas las manifestaciones de la creciente religiosidad laica —muy especialmente la femenina— que amenazaba con escapar de su poder. De modo que la misma Iglesia que había promovido a Rosa fue la que oportunamente le aplicó sus nuevos

códigos y la controló, atribuyéndole los valores exigidos desde las reformas de Trento y las de Urbano VIII: obediencia, penitencia, ascesis y virtudes heroicas (fe, esperanza y caridad).

BEATA MARÍA ANTONIA DE SAN JOSÉ / MAMA ANTULA
(1730-1799)

Jesucristo es quien dirige mis pasos para recoger la mies que a Vuestras Mercedes no les ha sido permitido adquirir por vuestra profesión (Archivio di Stato di Roma [ASR], Carta de María Antonia de San José al exjesuita Gaspar Juárez en Roma, 25 de enero de 1783, ff. 39-42) ⁷ .

¿Quién es esta mujer que, una vez producida la expulsión de la Compañía de Jesús de las tierras americanas en 1767 por orden de Carlos III, y su posterior supresión en 1773 por Clemente XIV, se ve a sí misma como elegida por Jesucristo para asumir la herencia de la orden disuelta? ⁸ . Desentrañar la madeja de acontecimientos y relaciones en la cual esta afirmación pudo construirse y adquirir sentido tal vez ayude a encontrar una respuesta.

Sin duda estamos ante un escenario de transformación extraordinaria que nos lleva a dirigir la mirada hacia Europa y América. Desde Roma, el padre Gaspar Juárez, corresponsal de María Antonia, reconstruye su situación de enunciación a partir de su condición de exjesuita expulso del Río de la Plata.

En toda Europa —afirma— se alzan mil tempestades contra la Iglesia. En Alemania, con la protección del Emperador se reforman y disuelven distintas órdenes religiosas, a la vez que algunos obispos y arzobispos se atribuyen derechos exorbitantes y una casi independencia del Sumo Pontífice. La libertad de conciencia, la filosofía anticristiana y aún la herejía comienza a triunfar sobre la

silla apostólica (Grenón, I: 21).

Los enemigos de la Santa Iglesia —especialmente los infectados de jansenismo— durante un tiempo se han considerado triunfantes.

Desde 1789, apelando a un tono apocalíptico, el exjesuita describe, para los múltiples lectores de sus epístolas, la Revolución francesa y las guerras napoleónicas que arrasan Europa (Grenón, I: 227): percibe los deslizamientos socioculturales que están ocurriendo, que se refieren a los marcos de referencia, al pasaje de una organización religiosa a una ética política y económica.

Al mismo tiempo, Ambrosio Funes, vecino de la ciudad de Córdoba en el Virreinato del Río de la Plata, devoto admirador y primer biógrafo de María Antonia de San José, relata para Gaspar Juárez y muchos otros exjesuitas expulsos en Europa los cambios que se van produciendo en la América meridional: la creación del Virreinato del Río de la Plata (1767) —con capital en Buenos Aires—, que duda se mantenga por falta de rentas, la decadencia de las misiones y las reducciones, la desolación de los indios, las ruinas de las estancias jesuíticas, el derrumbe de la enseñanza en la Universidad de Córdoba, que ha sido entregada a los franciscanos. En fin, la llegada de las reformas borbónicas. Como el mismo Funes reconoce: «Desde que los jesuitas se fueron ha ocurrido un general trastorno de las cosas antiguas y descubrimiento de las nuevas» (ASR, Funes a Juárez, f. 264). Los cambios en las costumbres de la vida cotidiana, en la percepción y vivencia de la religiosidad, en el espacio que va ganando la razón como elemento idóneo suficiente para la comprensión de la naturaleza, lo perturban y cuestionan.

Es en esta peculiar coyuntura histórica en la que la afirmación de María Antonia de San José, su autopercepción como elegida de Jesucristo y heredera de la Compañía de Jesús, adquiere sentido.

¿Quién fue María Antonia de San José? Nace hacia 1730 en Santiago del Estero, «madre de ciudades» en la actual Argentina, en ese momento perteneciente al Virreinato del Perú. No sabemos

quiénes fueron sus padres, pero podemos reconocer su pertenencia a la tradicional familia de los Paz y Figueroa, un tema que ella misma testimonia en sus cartas, en las que nombra primos y sobrinos.

A los quince años hizo los votos simples de pobreza y castidad — una promesa privada—, que realizó «ante los altares», vistió la sotana jesuítica e ingresó al beaterio que tenían los jesuitas en su ciudad natal. La Casa de Ejercicios fue su hábitat durante dos décadas. Junto con un grupo de beatas pudo hacer de la misma un espacio acogedor y de la comida que preparaban diariamente, un acto reparador de fuerzas. Había logrado un espacio propio en una sociedad patriarcal. Pero la Pragmática sanción de Expulsión de la Compañía de Jesús de España y todos sus dominios, promulgada por Carlos III en 1767, puso fin a esta realidad. El mundo jesuítico se derrumbó.

Ante el vacío provocado por la ausencia de los jesuitas y la consecuente clausura del beaterio, María Antonia se vio en la necesidad de construir para sí una nueva identidad e impensados objetivos para su vida: fue misionera y peregrina. Llevó los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola por distintas ciudades ya transitadas por los jesuitas en la gobernación de Córdoba del Tucumán —Jujuy, Salta, Tucumán, La Rioja, Catamarca, Santiago del Estero y Córdoba—, culminando su periplo por Buenos Aires, Montevideo y Colonia; fundó la Casa de Ejercicios con su correspondiente beaterio en la ciudad porteña, un espacio inmenso que aún se conserva y donde se siguen organizando los ejercicios espirituales; y escribió decenas de epístolas dentro de una red transatlántica.

La percepción de que las prácticas de María Antonia de San José le daban méritos para ocupar un lugar en los altares se inició en vida de ella. Durante su estancia en la ciudad de Córdoba (1777-1779), comenzó a tejer redes entrañables. Trabajó una profunda amistad con Ambrosio Funes, por cuya mediación contactó con los vecinos cordobeses y entró a formar parte de una red que se mantuvo durante más de veinte años. Fundamentalmente se formó un triángulo epistolar entre Ambrosio Funes en Córdoba, el padre Gaspar Juárez en Roma y María Antonia de San José en Buenos

Aires.

En septiembre de 1779, proveniente de Córdoba, llega María Antonia a la capital del recientemente creado Virreinato del Río de la Plata. En esta ciudad-puerto circulaban nuevos aires ilustrados y la presencia del Estado borbónico —secularizante y regalista— era más fuerte que en las ciudades ya recorridas. Tanto el obispo fray Sebastián Malvar como el virrey don Juan José de Vértiz se tomaron un tiempo antes de darle la autorización para organizar los ejercicios espirituales, pero una vez lograda, el apoyo de ambas autoridades fue duradero y contundente.

María Antonia escribe sus cartas desde una imperiosa necesidad de justificación personal. Ante la excepcionalidad y la originalidad de su nueva situación —misionera, peregrina y organizadora de los ejercicios— en una sociedad que quiere para las mujeres el hogar o la clausura del monasterio, ella necesita dar respuesta a una pregunta sustancial: «¿Quién soy yo?». Lo necesita para sí misma y para obtener tanto el aval de los jesuitas expulsos como todos los privilegios —por ejemplo, llevar altar portátil— que los padres habían tenido en sus misiones. El análisis de sus epístolas permite percibir un alto grado de autoconciencia, fruto de su condición de beata de la Compañía que le exigía la cotidiana revisión de vida y la práctica del discernimiento. Hace suyo el lema de la Compañía de Jesús, *Ad maiorem Dei gloriam*, y se apropia del modelo ignaciano: conocedora de su hábitat, mujer de acción, preocupada por el ánima —el cuerpo y el alma— de su prójimo, con una fuerte conciencia social que la mueve a alegrarse de los cambios que se van operando en Buenos Aires como fruto de los ejercicios, y heredera de Ignacio de Loyola en la organización de estos.

Es más, aspira a mantener la cohesión de los exjesuitas expatriados en distintos países de Europa. En consecuencia, asume un rol protagónico como intercesora y mensajera: conecta Europa con Buenos Aires y con el interior del Virreinato. Es consciente de cuáles son los instrumentos eficaces y vigentes, las prácticas de que se debe valer en este Buenos Aires borbónico, para mantener vivo el espíritu ignaciano: los ejercicios espirituales, los rituales, las ceremonias religiosas —misas y procesiones por las calles— y el culto a las imágenes: al Cristo Niño, la Virgen de los Dolores, el

Sagrado Corazón de Jesús y el Nazareno que le habían enviado desde el Cuzco. Y carta a carta va constituyendo a los exjesuitas en jueces y aliados «cómplices» de sus prácticas.

Hacia 1784, María Antonia pide al padre Gaspar Juárez que le envíe un crucifijo —cuya base dibuja— de un Niño Jesús desnudo, recostado sobre la cruz —su Manuelito—, ya que «el que tiene y lleva colgando del cuello está desfigurado por el mucho uso», pues «siendo tierno el efecto que sacan las almas de los Santos Ejercicios, por ilusión del demonio, se me postran a los pies, y yo confundida de mi indignidad los aparto de mí dándoles a besar mi Niño Dios» (ASR, Carta de María Antonia a Juárez, 2 de febrero de 1784). Un reconocimiento de que ella es objeto de veneración por parte de los ejercitantes y de los vecinos de Buenos Aires.

Desde Córdoba, en la misma época, Ambrosio Funes escribe al padre Juárez. El principal objeto de su extensa carta es «sacar a la luz pública a la beata María Antonia de San José». Promete no relatar sino «lo verosímil y lo cierto» y se constituye en testigo privilegiado, pues ha compartido dos años con la beata en la ciudad mediterránea. Tiene en su poder todos los materiales necesarios para escribir una biografía de María Antonia, pero, consciente de sus limitaciones literarias, decide que los exjesuitas den la última mano a este proyecto. Aspira a que su texto sea una carta edificante «Ad Maioren Dei Gloriam. Carta edificante y precursora de la próxima restitución de los Jesuitas». Un texto que, lamentablemente, no ha llegado hasta nosotros.

Para construir su representación de la beata jesuítica, en sucesivas epístolas Ambrosio Funes apela a figuras bíblicas, a los apóstoles y a los miembros del santoral católico. Ella será profetisa como Ana, rústica en su exterior como los primeros compañeros de Jesús, y apostólica como Javier: es el Javier de Occidente, el Apóstol de nuestras Indias, llega a afirmar. Sin embargo, recurrirá también al estereotipo de mujer vigente en su medio y en su época para caracterizarla como

mujer de edad avanzada, ignorada, pobre, sin poder, sin crédito, sin autoridad, sin talentos en apariencia y aun sin razón [no obstante,

también afirma que] es el imán, la veneración y aprecio de cuantos la oyen y miran pues en ella está el dedo de Dios acreditando el imperio de los débiles. [Y entiende que] el anhelo de la beata es ver restituidos a su honor y exaltación a aquellos que profesaron por su Instituto la promoción y dilatación de la mayor honra y gloria de Dios (ASR, Carta de A. Funes a G. Juárez, 7 de octubre de 1784, ff. 117-128).

Semejante propuesta biográfica no podía dejar de provocar una respuesta en la comunidad de los exiliados. Reconociendo la utilidad de estas cartas, el padre Juárez en Roma, asumiendo el papel de promotor de María Antonia de San José, recortó, tradujo al italiano y difundió entre los expulsos de distintas nacionalidades las epístolas y los testimonios que iba recibiendo desde Córdoba, Buenos Aires, Alemania y Rusia: diversos informes de vecinos curas y obispos, y hasta una Carta de Hermandad que el vicario general de la Compañía en Rusia le otorga a la beata rioplatense (ASR, Carta de Hermandad, 18 de abril de 1786, f. 163).

Una tarea de difusión por parte de Juárez y de otros exjesuitas ⁹ que dio sus frutos. A mediados de 1791, Gaspar Juárez le comunica a Funes que «con retazos de sus cartas y con los de las cartas de la beata, se ha escrito en francés un libro sobre María Antonia de San José: El Estandarte de la Mujer Fuerte de nuestros días» (Blanco, 1942: 421-436). No sabe, ni sabemos nosotros aún, quién es su autor. Se trata de un opúsculo de quince páginas, una «carta edificante», una biografía de la beata rioplatense escrita con el objetivo de dar a conocer a los exjesuitas expulsos en Europa y a los numerosos lectores de las epístolas provenientes del Río de la Plata las «señales divinas» sobre la restitución de la Compañía, señales encarnadas en la América meridional en la persona de María Antonia de San José. Su función: anunciar al mundo que, por medio de una mujer singular, la historia se ha abierto «al poder de Dios» y el espíritu ignaciano está vigente.

En el primer párrafo, el autor reconstruye el contexto en el cual el accionar de la beata adquiere sentido, o mejor aún, puede llegar a ser legitimado. Una vez más se recurre a una visión pesimista de la Iglesia, autora del gran escándalo del anticristianismo, primero por

culpa de los monjes —en clara alusión a Lutero— y luego, en el mismo momento en que escribe, por la «envidiosa cábala de los malos sacerdotes» —los jansenistas. Informa el autor de que, si bien en el momento de redactar esta obra la Compañía de Jesús se encuentra reducida a un pequeño rincón de Europa —en Rusia—, «el estandarte de Ignacio está siendo defendido por una mujer ilustre que le hará reaparecer con mayor esplendor del norte al mediodía del Nuevo Mundo».

A lo largo de su construcción hagiográfica, el autor de *El Estandarte* enumera una serie de virtudes y carismas que distintos testigos, a través de diversos testimonios, atribuyen a María Antonia de San José: ella será la gran maravilla de nuestros días, mujer ilustre, fuerte, espíritu gigantesco que ha levantado nuevamente el estandarte de Ignacio, modesta, humilde, constante, consoladora, oráculo, capaz de discernir, acreedora y hacedora de milagros, mortificada, un resto de la piedra de ese gran edificio (la Compañía) que los enemigos de la Iglesia han querido destruir. En otras palabras: sostén de la Compañía de Jesús y de sus hijos, los jesuitas.

Consciente de la proximidad de su muerte, en marzo de 1799 María Antonia decidió cumplir con su último deseo, un gesto dictado por antiguas costumbres: otorgó su testamento (Blanco, 1942: 362-371). La voluntad de la madre beata en torno a su hora mortis fue respetada. Se la sepultó en el camposanto de la parroquia de Nuestra Señora de la Piedad con entierro menor de cruz baja, vigilia y misa de cuerpo presente. Pero a los cuatro meses de su muerte los vecinos de Buenos Aires le rindieron su homenaje: organizaron «las suntuosas y bien merecidas honras a la Madre Beata» en la iglesia del convento de Santo Domingo. El padre prior fray Julián Perdriel —exdirector de la Casa de Ejercicios y confidente de María Antonia de San José— redactó y pronunció la oración fúnebre de una hora y media. Un discurso que entiendo como una lectura en clave dominicana de la vida de María Antonia de San José.

El orador aspira a mostrar la santidad de la difunta. En consecuencia, adopta el tono hagiográfico que corresponde a la ocasión. Cuando conviene a sus objetivos, se aparta de lo acontecido y opta por lo que es ejemplar. Y así va dando forma a la vida de la beata como un sistema que organiza una manifestación

gracias a una combinación de virtudes. Muestra que lo extraordinario y lo posible se apoyan el uno al otro para construir la ficción que se pone al servicio de la ejemplaridad.

La elección de Judith de entre todas las mujeres de la Biblia es, sin duda, un acierto por parte del orador, pues esta mujer fuerte, audaz y de fe inquebrantable, que logra liberar a su pueblo de un feroz enemigo, sabe que Dios es el verdadero protagonista de la Historia. Judith, símbolo de la fidelidad al Señor, le habla al pueblo con el lenguaje de la fe y de la esperanza y acepta ser instrumento de Dios y producir la muerte de Holofernes, un hecho —al igual que los logros de la beata rioplatense— inimaginable dentro de la lógica racional.

Apelando a la retórica del sermón fúnebre, Perdriel brinda una imagen de la beata jesuítica en la que destaca la virtud de la humildad, instrumento eficaz para dar a conocer el Evangelio, enfrentar la disolución juvenil y reformar el cristianismo. Prácticas y actitudes que permiten ver en esta mujer «un destello de la divinidad» y que —a criterio de Perdriel— «son más que suficientes para que los eclesiásticos sabios, virtuosos y prudentes examinadores de su espíritu, divisen en ella, cuanto menos el bosquejo de las Catalinas de Sena y las Teresas de Jesús», dos santas conocidas y queridas por la feligresía porteña.

En la segunda parte del sermón reflexiona sobre la caridad, que lleva a buscar la salvación del prójimo. Para presentar a María Antonia como modelo de amor al prójimo —concretamente, de sus prácticas apostólicas— elabora una escala de perfección y de espacios. Hace referencia al Salvador como portador del amor hasta los confines de la tierra, los Apóstoles como encargados de diseminarlo por el mundo, los Ferreres en Europa, los Javieres en Asia, los Beltranes en América, Santa Rosa de Lima plena de deseos de santificar a sus prójimos y, por último, pero dentro de esta escala de santidad, la Señora Beata María Antonia de San José, cuyo «pensamiento heroico, ejecución feliz y obra inmortal fue la santificación de su prójimo en estas partes de nuestra América austral». En un solo párrafo equipara a la beata rioplatense con los grandes apóstoles del cristianismo y con la primera santa americana, creando tal vez en los destinatarios de su mensaje la

imagen de una María Antonia «apóstol» y «primera santa de su terruño».

Ya cerrando su alocución, Perdriel enumera uno a uno —exagerando o tergiversando ciertos datos cuando conviene a sus objetivos— los impedimentos y las contrariedades que enfrentó María Antonia en su tarea apostólica: la debilidad de su sexo, su calidad de laica, la escasez de sus luces, su flojedad, su ignorancia; sin embargo, todo ello —concluye— será ocasión de que se repita el prodigio de que «lo más débil confunda lo que el mundo tiene por sabio» Y así, en la representación que él construye, la beata será instrumento de la misericordia de Dios, y los ejercicios espirituales y su Casa, instrumentos eficaces de la salvación de los hombres. Los efectos de los ejercicios: modestia, honestidad, humildad, moderación, arreglo en las familias y mayor frecuencia de los sacramentos, ayudan también a la construcción del orden social tan buscado y necesario para la conformación del Estado que se ha propuesto la dinastía borbónica.

En esta semblanza hay un tema apenas anunciado, un silencio que creo necesario justificar. A diferencia de los otros textos escritos en torno a las prácticas de la beata, Perdriel no menciona uno de los principales objetivos que ha sostenido a María Antonia: mantener vigente la espiritualidad jesuítica hasta la restauración de la Compañía de Jesús, una restauración que ella desea ardientemente y que está convencida se producirá (ASR, María Antonia a Juárez, 3 de julio de 1788, f. 282). Elige en cambio reflexionar sobre la santidad de esta mujer rioplatense presentándola como una posible santa Rosa de Lima, la primera santa de América canonizada en 1671: laica, al igual que María Antonia, y dominica, al igual que él.

REFLEXIONES FINALES

Con el objetivo de aportar al conocimiento del papel de las mujeres en la construcción del Estado moderno, revisitamos la trayectoria de dos «mujeres santas». Un itinerario que nos permitió conocer tanto los «modelos de ejemplaridad» que se auspiciaban y

promovían como los de «contra-ejemplaridad» que se dieron en sus vidas reales, y cuáles eran los objetivos que se perseguían.

Extendimos nuestra mirada a los espacios coloniales de la Monarquía española, concretamente a la América meridional, donde encontramos dos figuras extraordinarias: Rosa de Santa María, santa Rosa de Lima desde 1671, en una época de profundos cambios durante la cual se buscaban con ahínco definiciones y símbolos en la capital del Virreinato del Perú. En ese momento, en el que todos los indicadores de transformación producían temor, Rosa fue elegida símbolo de la ciudad de Lima y de esperanza para su gente, es más, como un testimonio de la paridad entre Europa y América, entre el Viejo y el Nuevo Mundo.

Dentro del proceso de confesionalización que se estaba transitando, la Iglesia de la Reforma católica necesitó «controlar» —entre otras cosas— todas las manifestaciones de religiosidad laica femenina que, en ocasiones, daban lugar a expresiones de alumbradismo. A mitad de camino del proceso de canonización de Rosa, las autoridades eclesiásticas le aplicaron los nuevos códigos, los valores santos implementados por el Concilio de Trento y las reformas de Urbano VIII, y, en consecuencia, se cambió el foco: la prioridad fueron la obediencia, la penitencia, la ascesis y las virtudes heroicas. Y esa es la Rosa que se difundió y conocemos. La escritura de una autobiografía —ahora perdida— y del collage en torno a su camino místico no se dieron a conocer durante el período virreinal. Se construyó una santa Rosa de Lima funcional a la Iglesia católica y a la Monarquía española.

El surgimiento de María Antonia de San José como figura excepcional también se produjo en un tiempo de transformaciones extraordinarias. La expulsión de la Compañía de Jesús por parte de Carlos III y su posterior supresión por Clemente XIV trajo consecuencias para la Corona, para los miembros de la Orden jesuítica y para la beata rioplatense. Ella supo hacer del derrumbe de la Compañía una oportunidad. Ante la ausencia de los padres y sin un modelo que la guiara, María Antonia dejó atrás el beaterio donde había pasado más de veinte años y fue peregrina y apóstol. Organizó los ejercicios ignacianos a lo largo del Virreinato del Río de la Plata, desde Jujuy hasta Montevideo. Con la ayuda de

franciscanos, mercedarios, dominicos y sacerdotes del clero secular, logró una asistencia jamás alcanzada por los jesuitas e importantes transformaciones en la sociedad. Ante lo inaudito de su empresa y la imperiosa necesidad de hablar, de hacer presente una ausencia, se creó un triángulo epistolar entre Buenos Aires, Roma y Córdoba. Tanto en América como en Europa necesitaban escucharla: en consecuencia, decenas de cartas —ese espacio privilegiado para desplegar la intimidad— y testimonios —numerosos reconocimientos públicos— cruzaron el Atlántico en ambas direcciones. Y en vida de ella se publicó en Europa, en francés, *El Estandarte de la Mujer Fuerte*, una «carta edificante» en la que María Antonia es descrita con las virtudes de las mujeres fuertes de la Biblia y presentada como la «encarnación de las señales divinas» en torno a la restitución de la Compañía. El objetivo de este escrito hagiográfico, funcional a la Compañía de Jesús y a los grupos projesuíticos, fue anunciar al mundo que el espíritu ignaciano, tan combatido en Europa, estaba vigente en la América meridional. María Antonia de San José fue luz y esperanza para los expulsos y sus seguidores.

La oración fúnebre ofrecida por fray Sebastián Perdriel al poco tiempo de la muerte de María Antonia de San José es un discurso panegírico en clave dominicana en torno a la experiencia religiosa y social de la beata. Por cuestiones obvias, el orador no menciona el mayor anhelo de María Antonia —la restitución de la Compañía de Jesús—: construye, en cambio, una candidata a santa destacando las virtudes de humildad y caridad. Apela a los impedimentos y las contradicciones que ella debió enfrentar, que el orador interpreta como ocasión para que se repita el prodigio de que «lo más débil confunda lo que el mundo tiene por sabio». Y culmina su alocución presentándola como una posible santa Rosa de Lima, la primera santa de América, sugiriendo entre su audiencia, y en muchas generaciones futuras, la idea de una María Antonia de San José primera santa de su terruño. Una aspiración que parecería está por concretarse.

Hemos comprobado una vez más que los valores santos son plurales y móviles y pueden llegar a ser contradictorios. Que a lo largo de la Historia se han acomodado a las distintas características culturales y religiosas de cada tiempo y espacio y a las necesidades de la

Iglesia, de los gobiernos y de las distintas órdenes religiosas. Y que las «mujeres santas», en cuanto «modelo a imitar», tuvieron un papel significativo en la construcción del Estado moderno.

■

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «Ejemplaridad y contra-ejemplaridad femeninas. Las mujeres en la confesionalización europea y la globalización religiosa. Época Moderna» (proyecto competitivo Universitat Abat Oliba CEU, Santander Universidades, con referencia B223AR05, período 2022-2023).

² Sobre la noción de santidad como una construcción histórica que se manifiesta en obras, véase Rosa María Alabrús y Ricardo García Cárcel, Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina, Madrid, Cátedra, 2015.

³ Sobre el tema sigo el artículo de Andrea Arcuri, «Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia Moderna», 71 (143), Hispania Sacra, enero-junio de 2019, págs. 113-129.

⁴ Se han dado debates en torno a la cronología de la «edad confesional»: desde el siglo XVI hasta 1648, incluso hasta el siglo XVIII. Véase Federico Palomo, «Confesionalización», en José Luis Betrán, Bernat Hernández y Doris Moreno (eds.), Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2016, págs. 69-89, pág. citada, 72.

⁵ Para la reconstrucción de la vida y la canonización de santa

Rosa de Lima sigo fundamentalmente el artículo de Kathleen Ann Myers, «Redeemer of America. Rosa de Lima (1586-1617). The Dynamics of Identity and Canonization», en *Neither Saints nor Sinners. Writing the Lives of Women in Spanish America*, Nueva York, Oxford University Press, 2003, págs. 23-43.

⁶ En torno a los hológrafos rosarinos, que fueron descubiertos por fray Luis G. Alonso Getino en 1937, véase Emilio Ricardo Báez Rivera, *Las palabras del silencio de Santa Rosa de Lima o la poesía visual del inefable*, Universidad de Navarra, Iberoamericana-Vervuert, 2012, págs. 101-186. Ramón Mujica Pinilla, *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima, Fondo de Cultura Económica, Banco Central de Reserva del Perú, 2001, págs. 136-162.

⁷ Archivio di Stato di Roma, Amministrazione Comunale del Patrimonio ExGesuitico, Buste 7, 8. Corrispondenza riguardante del Breve di soppressione 1773-1775 (en adelante, ASR), Carta de María Antonia de San José al Padre Gaspar Juárez, exjesuita expulso en Roma, Buenos Aires, 25 de enero de 1783, ff. 39-42.

⁸ En torno a María Antonia de San José / Mama Antula, véase Alicia Fraschina, *La expulsión no fue ausencia. María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús: biografía y legado*, Rosario, Prohistoria Ediciones, 2015. Cita una amplia bibliografía en torno a María Antonia de San José.

⁹ Agradezco a Cormac Begadon, de Durham University, los datos en torno a la correspondencia entre el exjesuita John Thorpe y las madres Bernard Plowden (1748-1786) y Mary Joseph Smith (1748-1811). Thorpe envía a ambas madres una serie de cartas de María Antonia de San José. Durham

University, Palace Green Library. Canonesses of the Holy Sepulchre. CHS/E2/1/11, 1 June 1785, Thorpe to Plowden; CHS/E2/5/2/6, 21 March 1789, Thorpe to Smith. Muy probablemente se trata de las cartas que el padre Gaspar Juárez recibía desde Buenos Aires y hacía circular entre los jesuitas expulsos en distintos países.

CAPÍTULO 4

Las transformaciones de los modelos de santidad femenina entre los siglos XVII y XIX en Italia

1

MARINA CAFFIERO

(Universidad de La Sapienza, Roma)

A lo largo de dos siglos, del XVII al XIX, se produjo en Italia un cambio decisivo de mentalidad y percepción en la historia de la santidad y la religiosidad femeninas y de sus modelos.

Es posible identificar tres fases temporales, decisivas tanto a nivel regulatorio e institucional como de representaciones y comportamientos. Así, en primer lugar, los años que van desde mediados del siglo XVII hasta principios del siglo XVIII; después, las primeras décadas del siglo XVIII hasta los años setenta, y, finalmente, el período que va desde 1770 hasta mediados del siglo XIX, marcan diversas etapas del complejo recorrido por el que el modelo femenino de perfección cristiana se abre a la aceptación de la condición laical, mientras la propia imagen de la mujer religiosa sufre una transformación profunda y definitiva ².

EL MODELO MONÁSTICO

A mediados del siglo XVII, el modelo monástico seguía siendo, con diferencia, el dominante dentro de las propuestas de perfección cristiana dirigidas a las mujeres por parte de la institución eclesiástica. El prestigio de los monasterios femeninos y la

consideración del «pueblo cristiano» hacia ellos se mantuvieron muy altos, de modo que, en torno a mediados de siglo, con el cese de los efectos de la peste de 1656-1657 en las distintas regiones italianas hubo, al menos, en algunas áreas, un aumento de la población monástica femenina y un renovado impulso de nuevas fundaciones.

Que la relevancia demográfica correspondía entonces al peso concreto de un modelo de vida para las mujeres se desprende no solo del hecho evidente de que en la segunda mitad del siglo XVII las raras canonizaciones afectaban exclusivamente a monjas y no a mujeres laicas ³, sino del que también para otras condiciones femeninas —de esposas o viudas— el modelo de vida perfecta y santa se estableció según el de las enclaustradas. Humildad, obediencia, dependencia del confesor, práctica devocional intensa, ocultación de cualquier signo de santidad son las características que se desprenden de los tratados de la época sobre la monja «santa». Por encima de todo, la principal preocupación era mantener bajo estricto control y canalizar, en canales institucionales seguros, los impulsos místicos que, desde principios del siglo XVII, habían visto un fuerte renacimiento en los conventos femeninos ⁴.

La segunda mitad del siglo ha estado, de hecho, marcada por una fuerte tensión entre el modelo institucional de santidad y las prácticas sociales. Mientras que el modelo institucional estaba ahora firmemente definido por el magisterio papal sobre la base del criterio del carácter heroico de las virtudes morales y la devaluación simétrica de las extraordinarias manifestaciones y de mujeres carismáticas que habían diseñado el modelo místico medieval ⁵, la concreción de las prácticas sociales y los modelos generalizados escaparon a las rígidas regulaciones de comportamiento y los códigos contrarreformistas que disciplinaban la vida religiosa.

A pesar de la desconfianza institucional hacia las expresiones místicas femeninas y los excesos penitenciales, en la realidad los conventos estaban llenos de éxtasis y en la práctica social todavía se imponía un modelo religioso en el que las experiencias visionarias y carismáticas mantenían un papel dominante.

Similares fueron, en todos los místicos, también las expresiones de

invasión amorosa que acompañan siempre la aspiración penitencial y expiatoria al sufrimiento, en memoria y réplica de la pasión de Cristo. Amar significa sufrir. El tema del Amor y el anhelo de sufrimiento se expresan juntos en el discurso místico de las monjas de clausura, inspirado en su mayoría en el modelo franciscano y, sobre todo, en el español derivado de Carmelo Teresiano. El de Teresa de Jesús, atenuando la elección apostólica de la santa y exaltando en cambio su experiencia estática, seguiría siendo el ejemplo femenino dominante en el Barroco tardío. El placer del «puro sufrimiento» es perseguido obsesivamente por la capuchina de Umbría Verónica Giuliani (1660-1727), dividida entre las estigmatizaciones y los numerosos matrimonios celestiales, todos ellos registrados con minuciosa contabilidad, mientras que las influencias quietistas y la espiritualidad unitiva de amor puro caracterizan ya la ansiedad penitencial de la benedictina de Basano Giovanna Maria Bonomo (1606-1670) y la noble clarisa capuchina de Brescia Maria Maddalena Martinengo di Barco (1687-1737) ⁶ .

En todas estas experiencias, la dura automortificación corporal remite a una espiritualidad centrada en la humanidad de Cristo y en su cuerpo sufriente y herido y al papel, destinado a ser cada vez más relevante, de las prácticas culturales vinculadas a la Pasión: la devoción a las llagas de Cristo, en la Cruz, en el Corazón de Jesús; este último se difundió a través de las visiones de la visitandina francesa Marguerite-Marie Alacoque. Todas las formas de piedad, desde finales del siglo XVII hasta el siglo siguiente y más allá, acabarán por connotar permanentemente la devoción femenina, dentro y fuera de los claustros, con sus significados expiatorios, pero también con una actitud fácil y externa, sensible y afectiva de vértigo amoroso y sublimación victimaria. Paralelamente, también iba creciendo la devoción mariana, en la que, junto con los aspectos vinculados a la humanidad de la Virgen, como los relativos a la participación de María/Madre en la Pasión (Mater Dolorosa), o los insistentes en los aspectos corporales —la virginidad, la maternidad, el parto y la lactancia de la Virgen—, las implicaciones de su divinización y deshumanización también se afirman, paradójicamente, a través del resurgimiento de la controversia centenaria sobre su Inmaculada Concepción ⁷ .

SANTIDAD Y ARISTOCRACIA: UN CAPITAL SIMBÓLICO

La invasión mística, una verdadera implosión dentro de los muros del convento, puede considerarse el aspecto inverso, pero paralelo, del fenómeno más conocido del monaquismo forzado. No todas las monjas fueron forzadas, como tampoco todas las monjas fueron simples peones en manos de otros. Los relatos hagiográficos ofrecen ejemplos muy frecuentes de vocaciones muy tempranas, evidentes desde la infancia. Más allá, sin embargo, de los habituales y repetidos estereotipos narrativos de los hagiógrafos, destinados a demostrar la precocidad de la elección divina, lo interesante es que incluso las monjas «santas», protagonistas activas de su propia elección, están incluidas, como forzadas religiosas, dentro de una misma lógica cultural y social. Era la lógica relacionada con las transformaciones inducidas, en la sociedad barroca italiana sometida a la hegemonía española, por los procesos de aristocratización y cierre de clase decisivo. Los místicos que pueblan los conventos se refieren, en efecto, a la fisonomía aristocrática de las mujeres de clausura y a las motivaciones sociales, de confirmación o de elevación del prestigio familiar, con las que las clases nobles, tanto antiguas como más recientes, concebían la fundación de nuevos monasterios en los que acoger a las mujeres de la familia: son factores de crecimiento de un «capital» simbólico tan importante como el patrimonio material. Desde esta perspectiva, el itinerario de santidad familiar constituyó un eficaz elemento de legitimación y ennoblecimiento, especialmente para una aristocracia recién formada.

Por otro lado, a las muchachas nobles o de clase alta que ingresaban en los claustros sacando consigo los valores, comportamientos y herencia cultural del mundo de donde procedían, la espiritualidad mística les ofrecía formas excepcionales de expresión individual, principalmente a través de la experiencia generalizada de la escritura. Y ello, a pesar del disimulo retórico de la cultura, impuesto por los estereotipos de la santidad femenina, y pese al sometimiento a los controles e injerencias de los directores espirituales —esta es otra relación en la que se expresa el contraste entre el conocimiento teológico y la ciencia mística infusa entre lo

masculino y lo femenino. La cantidad de escritura producida dentro del universo enclaustrado en esta época es enorme y refleja su dimensión culta y aristocrática. Por otro lado, la trama de las lecturas también se amplía y remite muchas veces a los textos prohibidos del quietismo ⁸ .

CHIARA DELLA PASSIONE COLONA, MONJA ARISTOCRÁTICA EN LA ROMA BARROCA

Un tono religioso menos disuelto en el vértigo de la experiencia contemplativa es lo que se esperaría encontrar en las biografías de las santas fundadoras. En realidad, siendo el ejemplo de la santa Teresa española lo que influye en gran medida en las nuevas fundaciones monásticas, en las figuras de las fundadoras, es fácil encontrar la fusión de vocación mística y vida activa, esta última necesaria para la organización y la protección de nuevas comunidades. Chiara della Passione (1610-1675), cuyo nombre en el siglo era Vittoria Colonna, si por un lado representa un ejemplo eficaz de esta fusión, ilumina, sobre todo, el modelo aristocrático de santidad monástica. En él, perfección de vida e intensa devoción se unen a la capacidad de una gran dama de «santificar las cortesías del siglo» —como escribió su biógrafo—, en una especie de etiqueta cristiana en la que la cristianización de las buenas costumbres nobles se percibe como una componente esencial de la santidad ⁹ .

El ilustre nacimiento y las poderosas relaciones parentales y de mecenazgo marcan así toda la vida de Chiara y la de su fundación, que aparece firmemente incorporada a estas relaciones. El monasterio carmelita de Regina Coeli, situado en una zona pobre y popular de la ciudad, en Trastévere, fundado por Chiara en 1654, contó constantemente con la ayuda material y la tutela protectora de su hermana Ana, casada con el poderoso Taddeo Barberini, sobrino de Urbano VIII. El instituto pronto se convirtió en un centro de la vida religiosa romana, elegido también como refugio por Cristina de Suecia.

«MUJER VERDADERAMENTE VIRIL». EL MODELO DE ESPOSA «DEVOTA»

El ideal monástico, con su prevalencia, acaba condicionando también los comportamientos exigidos a quienes se encontraban en condiciones laicas de esposas, viudas o solteras. El elogio de la excelencia del enclaustramiento, si bien conduce aún a una sustancial devaluación del matrimonio y a una acentuación de sus aspectos más dolorosos y gravosos —como se desprende de los tratados y manuales de predicación—, no bloqueó, sin embargo, la fuerte atención del magisterio y de la moral eclesiástica respecto a la vida matrimonial. En las últimas décadas, poco a poco comienza a emerger el papel de la esposa como emisaria de la Iglesia ante su marido e «intermediaria de la virtud»¹⁰, anticipando la línea definitiva que terminará prevaleciendo a lo largo de los siglos siguientes, desde finales del siglo XVIII hasta el siglo XX. Y, sin embargo, en armonía con la estructuración fuertemente patriarcal y patrilineal de la familia y de las relaciones entre los sexos, iniciada en la época de la Contrarreforma, las virtudes propuestas a la esposa ideal —humildad, silencio, modestia, pudicia extrema hasta la castidad, devoción, respeto y, sobre todo, sumisión total al marido— configuraron un sistema de atribuciones a la mujer casada que muy poco se diferenciaba de las virtudes monásticas específicas. Incluso a principios del siglo XVIII esta visión se reiteró plenamente. La *Istoria della Vita di Bianca Teresa Massei Buonvisi*, publicada en 1716 por el hagiógrafo jesuita Antonio Maria Bonucci, es una obra indicativa en varios niveles. El escrito, de hecho, representa una perfecta ejemplificación del modelo devoto y jesuítico de santidad femenina, que, ajeno a cualquier forma de misticismo y religiosidad atormentada, pero ascético y caritativo, confía el verdadero carácter de la conducta virtuosa a la ocultación de los signos de santidad. Es una santidad disimulada, o más bien una especie de simulación de no santidad, que confirma una vez más, a pesar de la positividad del ejemplo, el lenguaje y la retórica de la simulación como expresiones favoritas de las mujeres. La vida de la «sierva de Dios» Bianca Teresa Massei Buonvisi (1657-1714), señora rica y aristocrática de Luca, se hizo, después de haber seguido durante mucho tiempo la conducta suntuosa y mundana

propia de su rango, retraída y austera, encarnando el camino ideal de santidad secular de una «Dama inspiradora», marcada por un absoluto desprendimiento del mundo, tanto de sus pompas como de sus afectos e incluso de los deberes familiares ¹¹ . El rechazo de las reglas de la vida aristocrática y mundana y la elección austera y paramonástica no expresan, sin embargo, vergüenza o rechazo hacia los datos patrimoniales y la relación dinero/santidad, ni constituyen, en absoluto, un vínculo preferencial entre santidad y pobreza, cuya importancia radica, por el contrario, en situarlo más adelante en el tiempo.

La valoración positiva del elemento dinero, destinado al uso religioso y caritativo de la riqueza, caracteriza casi todos los retratos femeninos de santidad laica y aristocrática e introduce una diferencia respecto al ideal monástico. Los modelos de referencia explícitos, además de los santos nobles y casados de la Edad Media, como Francesca Romana Ponziani, las dos Isabeles, reinas de Hungría y Portugal, Brígida de Suecia, son, sobre todo, las ricas matronas romanas patricias, las que se reunieron en torno a san Jerónimo, ante todo, santa Paola, referente claro de la citada Blanca Teresa Massei.

Estos ejemplos indican a las demás damas que leerán su historia las direcciones de una noble santidad que se orienta a la vez hacia una función activa, eminentemente caritativa y asistencial, y hacia la práctica asidua de las devociones marianas y eucarísticas más queridas por los jesuitas. Se establece de este modo el modelo jesuita específico, con reflejos amplios y eficaces en el contexto de la formación de las clases superiores, que encuentra su principal simbolización en el proceso de desprendimiento de los emblemas externos y profanos del rango, pero no de sus funciones de responsabilidad social. Sin embargo, los vínculos familiares y los roles de esposa y, sobre todo, de madre, siguen pareciendo completamente secundarios en comparación con la prevalencia de la idea de maternidad espiritual sobre la maternidad biológica. A través de la constante referencia al modelo clásico de viudez de las santas matronas de la antigüedad, son las virtudes de las viudas, mucho más que las virtudes de las esposas, las que parecen mediar mejor en la aceptación de una posible santidad femenina fuera del estado monástico y virginal.

LA CONSTRUCCIÓN DE LO PÚBLICO Y FELICIDAD UNIVERSAL: LAS VIUDAS

De hecho, los tratadistas morales atribuyen a la viuda una mayor disposición para las cosas espirituales, en comparación con la propensión a la mundanidad de las mujeres casadas; por otra parte, el estado de «preciosa» libertad en el que se encontraban tras la muerte de su cónyuge les permitió convertirse en «maestras de las virtudes cristianas del sexo femenino»¹². En la segunda mitad del siglo XVII, las viudas con reconocida fama de santidad, como Ludovica Albertoni (1473-1533), beatificada en 1671, o las que vivían con fama similar, como Camilla Orsini Borghese (1603-1685), también contribuyeron a la glorificación de autoridad, al crédito y poder de la casa de origen¹³.

Por tanto, el proyecto político-simbólico dentro del cual se justificaba la fundación de monasterios o conservatorios no ha cambiado y, en conjunto, el ideal de vida al que se refieren las viudas sigue siendo en gran medida monástico: al fin y al cabo, muchas de estas ilustres damas terminaron tomando los votos. Además, los ejemplos de santas y «verdaderas» viudas, relatados por los tratadistas, fueron casi todos cuidadosamente elegidos dentro de la esfera restringida de una muy alta nobleza, incluso real, y reiteraron, una vez más, la habitual connotación elitista de la santidad femenina. Sigue siendo la idea de nobleza virtuosa la que exalta y confirma la nobleza de sangre.

Sin embargo, otros elementos parecen ir más allá del enfoque tradicional y abrirse a una imagen de santidad femenina más compatible con el estado laical y conyugal. Con menos temor que en el pasado de que esta imagen femenina pudiese desintegrar la organización patrimonial familiar, son exaltados y valorados sus elementos positivos, a favor de la religión y de la institución eclesiástica, incluso fuera del claustro. Frente a la imagen de la viuda que, después de haber adquirido la santidad, soportando pacientemente los excesos y los malos tratos conyugales, finalmente pudo refugiarse entre los anhelados muros de un convento, la figura

de la viuda «activa» cobraba cada vez mayor importancia, adquiriendo mérito por su capacidad para conducir de forma autónoma la vida doméstica y, sobre todo, para cuidar y educar a sus hijos. La literatura preceptiva exalta el rol social de las viudas, como expertas «arquitectas» de la felicidad pública a través de la «educación civil, moral y cristiana de los hijos»¹⁴. Es el inicio del traspaso definitivo de la función educativa de los padres a las madres que se implantará plenamente en la sociedad entre los siglos XVIII y XIX.

«PONER FIN A LAS FANTASÍAS FEMENINAS»

El inicio de la valoración del papel femenino incluso fuera de los muros del convento forma parte de una fase más amplia de transformación de la sensibilidad y las prácticas religiosas. La liquidación de la época de la Contrarreforma avanza y termina, con nuevas estructuras territoriales y políticas, la larga hegemonía española en una Italia cada vez más abierta a la circulación europea de ideas. Las exigencias de una investigación crítica y libre en todos los sectores del conocimiento, las ansiedades culturales y religiosas y las tensiones hacia el cambio inician un punto de inflexión, marcado por la derrota del misticismo y de las opciones contemplativas del Barroco tardío.

La transición de la Contrarreforma al Siglo de las Luces se caracteriza, pues, por la reanudación y consolidación del proceso, iniciado en el siglo XVII por Urbano VIII, de definición jurídica rígida de los procedimientos de santidad y canonización, y que culmina en la conocida obra del cardenal Prospero Lambertini —el futuro Benedicto XIV— *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (Roma, 1734-1738). En él, la necesidad de un control institucional más eficaz sobre toda manifestación religiosa, en particular las de carácter místico-visionario, y esencialmente femeninas, se combinaba con el deseo de imponer definitivamente una concepción de la santidad anclada en el criterio «objetivo» y virtudes heroicas comprobables. Se trata de una visión ascética, racional, sobria y activa de la experiencia religiosa que responde

plenamente a la idea de «devoción regulada» impuesta por el nuevo clima cultural.

El resultado antimístico de principios del siglo XVIII tuvo lugar en paralelo a la evolución de la literatura hagiográfica. Las necesidades racionales, críticas y científicas que sustentaban también la erudición y la investigación filológica afirmadas por la escuela maurina (benedictinas de la congregación francesa de San Mauro) y por el Acta Sanctorum de los bolandistas, en el campo de la historia eclesiástica y de la hagiografía, se transmitieron con rapidez en Italia, con eco no solo en la obra del propio Lambertini, sino también en gran parte de las obras de Ludovico Antonio Muratori y en la producción de la corriente rigorista-jansenista.

La lucha ante la hagiografía y sus métodos críticos, combinada con el favor de una religiosidad «regulada», purificada de los «excesos» devocionales y de las creencias fáciles, se convirtió así en una de las piedras angulares de la nueva propuesta para reformar la Iglesia, basada en la pureza de los orígenes del cristianismo, iniciada por grupos de renovación católica.

Las cautelas y los controles que ahora se imponían en el sector hagiográfico, y los rigurosos criterios de identificación de la santidad que había impuesto el punto de inflexión religioso y cultural, cuestionaron, en primer lugar, la religiosidad femenina y las características místicas y visionarias, identificadas como «frutos de fantasías alteradas»¹⁵. La desconfianza antifemenina, funcional en la reacción provocada por la cultura eclesiástica erudita y científica hacia la piedad barroca y sobre todo hacia las opciones religiosas y devocionales de franciscanos y jesuitas, se expresó en las condenas que, tras largos debates, afectaron a diversas experiencias visionarias femeninas de la primera mitad del siglo XVIII, todas fuertemente apoyadas por los jesuitas y todas caracterizadas por precisas implicaciones devocionales. A la condena de las revelaciones de la visitandina francesa Marguerite-Marie Alacoque, fundamental para la difusión del culto al Corazón de Jesús, siguió la de la franciscana bávara Crescenzia de Kaufbeuren, partidaria de una particular devoción femenina al Espíritu Santo, y la de la franciscana española María de Ágreda, cuyo célebre tratado *Mística Ciudad de Dios* (1670) había divulgado

revelaciones de la Virgen que sirvieron para impulsar la controvertida devoción a la Inmaculada Concepción ¹⁶ .

En efecto, Muratori había atacado duramente el «culto indiscreto» dirigido a María, denunciando tanto el papel de mediadora indispensable de las gracias que se le atribuía «ilegalmente» como la práctica actual del «voto sangriento» hecho por los fieles en defensa de la creencia aún no dogmática en la Inmaculada Concepción. En el nuevo clima, la lucha contra los «excesos» femeninos de santidad se tradujo también en el bloqueo de canonizaciones «sospechosas». Pero el antifeminismo y la revisión crítica no tardaron en atacar los cultos antiguos y las santidades consolidadas. Lo demuestra la batalla hagiográfica que tuvo lugar en torno a la beata Chiara da Rimini ¹⁷ . La nueva hagiografía exigía dejar de lado o refutar todos los aspectos legendarios y la dimensión carismática y visionaria de la santidad barroca.

FUERA DEL CONVENTO. LAS MAESTRAS PÍAS, LAS NUEVAS FORMAS DE VIDA RELIGIOSA Y EL APOSTOLADO SOCIAL

La creencia, ahora ampliamente compartida, de que la perfección era alcanzable en todos los estados de la vida, si, por un lado, abría caminos de santificación accesibles, más tranquilos y racionales, que permitieran ampliar los espacios de santidad femenina respecto al claustro, desde otro lado perfilaba un rostro y una función diferentes de la misma condición monástica. La idea misma de la excelencia del estado de clausura, del monasterio como «Paraíso en la tierra» —como citan los manuales dirigidos a las monjas—, sin desaparecer, está perdiendo brillo, como lo muestra la acalorada disputa sobre las calidades del monaquismo que recorre toda la península italiana.

Frente a la crisis del monaquismo femenino tradicional, expresada también en la disminución general de su número en el siglo XVIII, comenzó a gestarse un nuevo modelo de organización religiosa mediante el nacimiento de institutos y comunidades femeninas no claustrales. En ellos, el apostolado social y la actividad proyectada

hacia el exterior interrumpieron, aunque tarde, en comparación con experiencias similares más allá de los Alpes (en Francia), la lógica contrarreformista. Se respondía mejor a las demandas religiosas y a las necesidades sociales planteadas por las profundas transformaciones del mundo moderno, anticipando en gran medida las características de las congregaciones religiosas femeninas dedicadas a la enseñanza y a diversas formas de servicio social, que florecerían en gran número a partir de la época de la Restauración.

La congregación laica de las Maestras Pías nació a finales del siglo XVII en pequeñas ciudades de la campiña del Alto Lazio y se extendió rápidamente a Roma y al resto de la región, hasta el punto de consolidarse, durante el siglo XVIII y el siglo siguiente, también en las zonas vecinas. Las Maestras Pías Filippini y Venerini —llamadas así por los nombres de las fundadoras de las dos ramas, Lucia Filippini (1672-1732) y Rosa Venerini (1656-1728)— constituyeron un tipo de congregación femenina que planteaba el problema de la presencia y posición de las mujeres de un modo nuevo respecto al pasado en la Iglesia y en la sociedad, superando el modelo postridentino de religiosidad femenina de clausura. La institución estaba constituida por núcleos muy pequeños, a menudo formados por dos o tres docentes laicos, que dirigían escuelas populares y gratuitas para niñas. Gracias a la actividad realizada y a la notable libertad de circulación, tanto en el campo como en la ciudad, fuera de los espacios cerrados y controlados destinados al sexo femenino, se rompieron las prohibiciones sociales y religiosas relativas a la movilidad espacial —y social— de las mujeres «solas». Estos institutos les ofrecían una salida social y una función alternativa a los roles tradicionales de esposa/madre y monja, pero reconocida oficialmente por los líderes eclesiásticos ¹⁸.

Una nueva y significativa atención de la Iglesia hacia la realidad femenina se refleja en el abrumador desarrollo de estas congregaciones religiosas, destinadas a tener una amplia influencia en el tejido social a través de la tarea primordial de formar a las futuras madres de familia, especialmente en las clases populares. Es esta atención la que induce a las jerarquías eclesiásticas a colocar junto a las antiguas comunidades religiosas de clausura a grupos de mujeres que no hacen votos, pero tienen «reglas» aprobadas y llevan una vida en común, generalmente sujeta a la autoridad de los

obispos ordinarios locales. La ambigüedad jurídica de la condición de la Maestra Pía y de las nuevas instituciones femeninas —laicas, pero con reglas, hábito, vida común y, a menudo, votos simples— constituye una novedad que se ve reiterada por la posterior evolución del instituto de la Maestra Pía, que, al igual que otros institutos de carácter local, terminará encajando perfectamente en las nuevas congregaciones religiosas decimonónicas, ya no dependientes de una orden masculina, sino sometidas a una superiora general.

EL MODELO DE LA SANTA MADRE

El caso de las Maestras Pías constituye un aspecto del nuevo modelo eclesiástico femenino centrado en la exaltación de las madres como medio de control de la sociedad. En el proyecto de reconquista católica de la sociedad desarrollado por las instituciones eclesiásticas ante la crisis que las azotó entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, se asignó un papel dominante a las mujeres. Paralelamente y en estrecha conexión con la estrategia de «popularización» de la religión y de relación privilegiada entre la Iglesia y las capas sociales más bajas aplicada frente al enfriamiento religioso de la élite educada, asistimos a un relanzamiento del papel y a una atención renovada hacia toda la realidad femenina, laical y religiosa, como factor de apoyo al proyecto de recristianización y reconversión de la tibieza masculina. Un punto de inflexión en la misma percepción de la santidad femenina y de sus modelos, que se refleja en el número cada vez mayor de canonizaciones de mujeres.

En el siglo XVIII y aún más frecuentemente en el siglo XIX, la nueva ecuación santidad/pobreza reemplazó a la antigua conexión santidad/aristocracia. Revela hasta qué punto la nueva insistencia de la Iglesia en la idea de pobreza es funcional para la contestación de los valores «burgueses» de la sociedad moderna, donde la cultura y la riqueza habían dejado de ser cristianas ¹⁹. La afirmación de la santidad laica femenina y popular, ya no sospechosa, y en aumento, conduce también a una nueva modificación de los modelos sociales a través de otra conexión, la que se establece entre santidad e

ignorancia, esta última inocente y más cercana a Dios.

La figura de la esposa/madre emerge ahora con fuerza como encarnación del ideal femenino católico, objeto de creciente interés en los tratados morales del siglo XIX ²⁰ . El protagonismo y la misión de las mujeres, como emisarias de la Iglesia y mediadoras de valores y de educación cristiana entre sus hijos, se centran en la figura materna, y en las expectativas de redención general de tipo salvífico y de redención general que, combinadas con el fortísimo resurgimiento del culto mariano, terminan por vincularse a una circularidad de significados similares, que gira en torno al tema del sufrimiento y del sacrificio expiatorio, las imágenes de la Iglesia, la Virgen y la madre.

La responsabilidad primordial en la educación de los hijos, incluidos los varones, ha pasado ahora de los padres a las madres, dentro de un proceso general de feminización de la educación familiar. Es en el universo familiar, institución privilegiada por las estrategias eclesíásticas, donde se expresan cada vez más el poder y la autonomía «informales» de las mujeres, su autoconciencia y su reconocimiento externo como sujetos. La familia se convierte en el telón de fondo de poderes, de protagonismo, de estrategias femeninas autónomas, aunque dentro de una función precisa de mediación de valores eclesíásticos que fácilmente puede traducirse en un papel institucional de estabilización, orden y disciplina, incluidos los valores sociales, desempeñados por las madres. Así, como en otros sectores del protagonismo religioso femenino, en las últimas décadas, emerge un valor contradictorio y ambivalente a la vez, entre la construcción de una nueva y más autónoma identidad social femenina y la colaboración en un proyecto de restauración y reconstrucción ideológica y cultural de la hegemonía católica de la Iglesia en la sociedad, con perspectivas intransigentes.

Emblemático de la insistencia en el poder del papel materno en la familia es el ejemplo construido en torno a la beata romana Anna Maria Taigi (1769-1837), «modelo de vida perfecta para las mujeres casadas» ²¹ . En la familia, la santidad de la mujer brilla sobre todo en la exaltación de las virtudes de la «buena madre», mientras que se trasluce la mayor importancia de la relación madre/hijos respecto a la conyugal. Tierna y capaz de manifestaciones

emocionales que aún se recomienda reprimir en el pasado reciente, la «santa» madre cuida de sus hijos en cuerpo y sobre todo en alma, inculcándoles principios religiosos y morales, vigilando constantemente su comportamiento fuera del hogar, en la casa y en el trabajo, instruyéndoles, en el momento del matrimonio, sobre los deberes del estado civil, siendo madre siempre, incluso cuando sean adultos, durante toda su vida. La sumisión, la obediencia y el sacrificio esconden así un papel consciente y nada pasivo de control de toda la vida familiar, en la que el poder de la madre, mediadora entre padres e hijos, así como entre eclesiásticos y laicos, representa, con su carácter casi sacerdotal, la función de la Iglesia. Por otro lado, las virtudes de la adhesión absoluta y de la entrega de sí mismas informan al modelo femenino decimonónico, no solo maternal y no solo católico, sino el único modelo al que todas las mujeres deben adaptarse: el de María.

En conclusión, las buenas maestras asumen en la sociedad un papel importante igual al que desempeña la figura materna dentro de la familia, al dedicarse precisamente a la formación de madres buenas y cristianas que, sucesivamente, educarán a sus hijos cristianamente.

Y, sin embargo, además de difundir la antigua creencia de que existen trabajos y misiones típicamente femeninas y «maternas», como las relacionadas con la enseñanza, la asistencia sanitaria y las actividades caritativas, este tipo de intervención en el papel social de las mujeres —profesoras y madres— parece desempeñar una doble función, no exenta de ambigüedades y contradicciones. En analogía con el poder de las madres en la familia, el de las nuevas congregaciones religiosas, que forman a las futuras madres en sus internados, tiene, al mismo tiempo, un papel decisivo para la construcción de una identidad social femenina autoritaria y un papel estabilizador y disciplinador, con control y transmisión generalizada de modelos culturales e ideológicos. Las santas madres y las nuevas monjas, inspiradas en el ejemplo mariano, operan en estrecha armonía con las estrategias de reconquista religiosa y restauración católica que caracterizan la lucha antimoderna de la Iglesia en la primera mitad del siglo XIX.

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «Ejemplaridad y contra-ejemplaridad femeninas. Las mujeres en la confesionalización europea y la globalización religiosa. Época Moderna» (proyecto competitivo Universitat Abat Oliba CEU, Santander Universidades, con referencia B223AR05, período 2022-2023).

² Hago aquí referencia a Marina Caffiero, «Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)», en Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarri (eds.), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma y Bari, Laterza, 1994, págs. 327-373.

³ Son los casos de Maria Maddalena de' Pazzi y Rosa da Lima, en 1669 y 1671.

⁴ Mario Rosa, «La religiosa», en Rosario Villari (ed.), *L'uomo barocco*, Roma y Bari, Laterza, 1991, págs. 227, 241 y ss.

⁵ Cfr. Gabriella Zarri, *Le sante vive*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1990, págs. 123 y ss.

⁶ Giovanni Pozzi y Claudio Leonardi (eds.), *Scrittrici mistiche italiane*, Génova, Marietti, 1820, 1988.

⁷ Para la devoción al Corazón de Jesús, cfr. Mario Rosa, «Regalità e “douceur” nell'Europa del Settecento. La contrastata devozione al Sacro Cuore», en Francesco Traniello

(ed.), *Dai Quaccheri a Ghandi. Studi di storia religiosa in onore di Ettore Passerin d'Entrèves*, Bologna, Il Mulino, 1988, págs. 71-98, y Daniele Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001. Sobre la devoción mariana en este período, Marina Warner, *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, Londres, Knopf, 1976.

⁸ Sobre la cultura y la escritura en los monasterios femeninos del Seiscientos, cfr. Sara Cabibbo, «“Ignorantia Scripturarum, ignorantia Christi est”. Tradizione e pratica delle Scritture nei testi monastici femminili del XVII secolo», *Rivista storica italiana*, CI, 1, 1989, págs. 85-124; para la cultura de la mística, Giovanni Pozzi y Claudio Leonardi (eds.) , op. cit. Para la relación entre experiencia religiosa y escritura femenina, Marilena Modica Vasta, «La scrittura mistica», en Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarri (eds.), *Donne e fede*, Roma y Bari, Laterza, 1994, págs. 375-398.

⁹ Ignazio Orsolini, *Vita della Venerabil Madre suor Chiara Maria della Passione Carmelitana Scalza, fondatrice del Monastero de Regina Coeli di Roma, nel secolo Donna Vittoria Colonna, figlia di Don Filippo Gran Contestabile del Regno di Napoli...*, Roma, Francesco Gonzaga, 1708, pág. 68.

¹⁰ Jean-Louis Flandrin, *La famiglia. Parentela, casa, sessualità nella società preindustriale*, trad. it., Milán, Comunità, 1979, pág. 17.

¹¹ Antonio Maria Bonucci , *Istoria della Vita di Bianca Teresa Massei Buonvisi...*, Roma, Stamperia Bernabò, 1716.

¹² Carlo Bartolomeo Piazza, *Cherosilogo ovvero Discorso dello stato vedovile spiegato con le Memorie illustri di S. Galla Patrizia Vedova Romana...*, Roma, nella Stamperia del Bernabò, 1708. Sobre la viudez femenina en la Edad Moderna, Sara Cabibbo, «La capra, il sale e il sacco. Per uno studio della vedovanza femminile tra Cinque e Seicento», *Archivio storico per la Sicilia Orientale*, enero de 1989, págs. 117-168.

¹³ Sobre la construcción del culto de Ludovica por parte de las familias patricias de los Albertoni y de los Altieri, Laurie Nussdorfer, *Civic Politics in the Rome of Urban VIII*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

¹⁴ Carlo Bartolomeo Piazza , op. cit., pág. 225.

¹⁵ Ludovico Antonio Muratori, *Della forza della fantasia umana*, Venecia, 1745, en Giorgio Falco y Fiorenzo Forti (eds.), *Opere di L. A. Muratori*, I, Milán y Nápoles, Ricciardi, 1964, pág. 915.

¹⁶ Sobre Alacoque, Mario Rosa, «Regalità e “douceur”», op. cit.; sobre Crescenza de Kaufbeuren, François Boespflug, *Dio nell'arte. «Sollecitudini Nostrae» di Benedetto XIV (1745) e il caso di Crescenza di Kaufbeuren*, trad. it., Casale Monferrato, Marietti, 1986; sobre Maria d'Agreda, Sara Cabibbo, «“Ignorantia Scripturarum”...», op. cit.

¹⁷ Marina Caffiero, «Dall'esplosione mistica tardobarocca all'apostolato sociale», op. cit., págs. 346-349.

¹⁸ Sobre Maestras Pías, véanse G. Rocca, «Maestre Pie Filippini, Maestre Pie Venerini», en Dizionario degli istituti di perfezione, V, Roma, 1978, coll. 828-831 y 835-840; del mismo autor, Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli xix - xx , Roma, Edizioni Paoline, 1993; Marina Caffiero, Profetesse a giudizio. Donne, religione e potere in età moderna, Brescia, Morcelliana, 2020.

¹⁹ Sobre el nexo pobreza-santidad, cfr. Marina Caffiero, La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi, Roma y Bari, Laterza, 1996.

²⁰ Michela de Giorgio, «Il modello cattolico», en Georges Duby y Michelle Perrot (eds.), Storia delle donne in Occidente, IV, L'Ottocento, Roma y Bari, Laterza, 1991, páginas 155-191.

²¹ Para Taigi, beatificada en 1920, me remito al primer biógrafo, Jean-Félix-Onésime Luquet, Notizia sulla vita e suite virtii dell'umile serva di Dio Anna Maria Antonietta Gesualda Taigi nata Giannetti..., Roma, Tipografia degli eredi Paternò, 1851. Su figura es casi identificada con la de otra santa madre que vivió en Roma en los mismos decenios, Elisabetta Canori Mora (1774-1825).

CAPÍTULO 5

Ejemplaridad monástica y literatura apologética en el Siglo de las Luces en Portugal: las Cartas Directivas e Doutrinaes del padre Manuel Velho

1

MARIA LUÍSA JACQUINET

y ANDREA IMAGINARIO BINGRE

(Universidade Autónoma de Lisboa)

Las Cartas Directivas e Doutrinaes. Respostas de huma Religiosa Capucha, e reformada, a outra Freyra que mostrava querer reformar-se, publicadas en 1730, de la pluma del padre Manuel Velho, seudónimo del dominicano fray Manuel Guilherme, representa un ejemplo singular de la literatura apologética producida por o a favor de la rigurosa reforma religiosa portuguesa llamada Jacobeia. A través del análisis de la obra que, en un esquema de diálogo sumamente persuasivo, presenta la ejemplaridad y la «contra-ejemplaridad» monásticas femeninas, nos proponemos evidenciar los patrones morales que marcaban, en la época, la vida de las religiosas.

LA CLAUSURA MONÁSTICA: TERRENO DE EJEMPLARIDAD Y CONTRA-EJEMPLARIDAD

En sus Vindicias da virtude [Vindicaciones de la virtud], fray Francisco da Anunciação (1668-1720) define muy claramente el horizonte de la perfección femenina. En la calidad de narrador de

un diálogo imaginario establecido con una mujer, así lo expresa:

Señora si V. M. [vuestra merced] quisiere ser perfecta, si quisiere subir sin obstáculo alguno al culmen de la perfección cristiana, abandonad todas las esperanzas del siglo, entrad en un monasterio de religiosas, donde crucificada al mundo no os preocupe nada más que romper con su esposo Cristo, y unirse cada día más con él, por los ejercicios de mucha oración, meditación, lección espiritual, etc.

² .

No era, sin embargo, la profesión religiosa por sí misma la garantía de perfección, sino la reforma de vida que por encima de cualquier otro locus el claustro proporcionaba, reforma que los prosélitos de la Jacobeia, polémico movimiento religioso que dominó parte del siglo XVIII portugués, intentaban promover, creyentes como eran en la perfectibilidad del hombre y en su regeneración a partir de su propio interior ³ . Rebelándose contra la relajación y tibieza de las costumbres que reinaban en la sociedad y de que el clero no dejaba de dar expresivo testimonio, proponían la austeridad moral como vía de salvación, apelando a la oración mental diaria, a la frecuencia sacramental, al examen de conciencia, a la mortificación de los sentidos, en fin, a la subsunción de la vida cotidiana a un camino de ascesis ⁴ .

Que la clausura femenina se asumiera como campo de acción privilegiado de los jacobeos y como demostración retórica de la reforma por ellos preconizada es algo que no debe sorprender. Semillero de virtud, el monasterio también podía ser reducto de libertinaje, como lo expresa el padre Manuel Velho al clamar: la «¡honra que [las mujeres] tanto celan como seculares la van perdiendo como religiosas!» ⁵ . Manchadas por el pecado original y débiles por naturaleza, concepción misógina que la Jacobeia destiló desde siempre, las mujeres, en cuanto barómetros de la moralidad social e instancias de la redención colectiva, gozaban, empero, siempre que debidamente adoctrinadas, de medios únicos de perfección en el universo intramuros. Sobre este se abocaron severamente diversos jacobeos, a través del examen y la regulación

de la vida monástica, de la promoción de la fundación de monasterios, de la divulgación de ejemplos de vida perfecta, de la predicación, de escritos doctrinales y, muy especialmente, de la dirección espiritual.

Los vicios achacados a los cenobios femeninos —a veces más próximos de los palacios «de damas seculares que de religiosas pobres, humildes, apartadas del mundo» ⁶, y donde abundaban «comunicaciones ilícitas», «correspondencias escandalosas», «excesos reprobables de superficialidades en los trajes, adorno de los cuerpos y celdas» ⁷ — justificaban la relevancia de la literatura apologética como instrumento de reforma. Ciertamente asociadas a otros medios de acción y persuasión, como la dirección espiritual y la sindicación o investigación pastoral, las obras de intención didáctica y doctrinaria que tenían a la religiosa como protagonista o destinataria solían circular capilarmente en el interior de los conventos o de las comunidades de lectura en que estaban insertos.

Aunque no exclusivamente incidentes en la vida monástica femenina, algunos autores jacobeos o de extracción jacobea nos dejaron tratados teológicos de defensa de la vida devota. Fue el caso del ya referido fray Francisco da Anunciação (OFM), en la obra *Vindicias da virtude, e escarmiento de virtuosos*; del padre Manuel Bernardes (CO), en *Nova Floresta* ⁸; de fray Afonso dos Prazeres (OFM), en *Maximas espirituais, e directivas para instrucçam mystica dos virtuosos* ⁹, *Consultas espirituais* ¹⁰ y *Carta directiva* ¹¹. En el contexto de la cultura escrita que acompañó este ímpetu reformador, se inscriben también las *Cartas Directivas e Doutrinaes. Respostas de huma Religiosa Capucha, e reformada, a outra Freyra que mostrava querer reformar-se* [Cartas directivas y doctrinales. Respuestas de una Religiosa Capucha ¹², y reformada, a otra Hermana que mostraba querer reformarse], obra que, bajo el seudónimo de padre Manuel Velho, redactó fray Manuel Guilherme (OP) (1658-1730), a la cual nos abocaremos a continuación.

EL AUTOR: ENTRE FRAY MANUEL GUILHERME (OP) Y EL PADRE MANUEL VELHO

«Varón a todas luces grande así en letras como en virtudes»¹³, comúnmente referido como autor de escritos de inclinación jacobea, fray Manuel Guilherme no logró, hasta el momento, verse afirmativamente reconocido, al contrario de fray Afonso dos Prazeres (1690-1759), con quien se habría iniciado en la «predicación sobre misiones»¹⁴, en cuanto figura de perfil definido o inequívoco en el seno del movimiento que preconizó. Y, aun así, entre el vasto peculio bibliográfico que legó, se cuentan obras que dialogan estrechamente con las de Afonso dos Prazeres, y que de hecho anteceden, tanto en la forma como en el contenido, a algunos de los escritos fundacionales de la Jacobea¹⁵.

De Manuel Guilherme nos informa Barbosa Machado, en su Biblioteca Lusitana, que nació en 1658, en Lisboa, ciudad que abandonó muy pronto, a los dieciocho años, para tomar el hábito dominicano en el convento de Azeitão. Estudió teología y filosofía en colegios de su Orden, y más tarde fue nombrado predicador general, en virtud de las dotes oratorias que precozmente reveló. Enseñó teología moral en el Real Colégio de Nossa Senhora da Escada, adjunto al convento de São Domingos de Lisboa, institución a la que mucho benefició con los estipendios que le granjearon su fama de orador y de erudito. Entre los cargos que ocupó, se cuentan los de calificador del Santo Oficio, examinador sinodal del Arzobispado de Lisboa y examinador de la Mesa de Conciencia y Órdenes, así como de las iglesias del Patronato. Dedicó sus últimos años de vida a la redacción de «libros ascéticos con los que dirigió muchas almas al camino de la perfección»¹⁶. Falleció en 1730, año en que, precisamente, fueron publicadas sus Cartas Directivas.

Autor prolífico y multifacético, dejó un extenso peculio bibliográfico, en el que se incluyen: sermones; una traducción del francés de un tratado médico; un libro de oración; el Agiologio Dominicano¹⁷, obra en cuatro tomos que compendia las vidas de los dominicanos destacados por su virtud, y al menos seis obras de carácter esencialmente espiritual y doctrinal, que cabe aquí referir:

— Escada Mystica de Jacob; para subir ao Ceo da perfeição, Lisboa Ocidental, Oficina de António Pedroso Galvão, 1721 (obra escrita bajo el seudónimo de Paulo Cardoso);

— Conselheyro fiel em Maximas Espirituaes para convencer o entendimento, & combater o coração do pecador esquecido, Lisboa, Oficina de António Pedroso Galvão, 1727;

— Ramilhete Espiritual que offerece ao peyto das esposas de Christo huma consciencia charitativa, Lisboa, 1728 (bajo el seudónimo de Paulo Cardoso) ¹⁸ ;

— Cartas Directivas e Doutrinaes. Respostas de huma Religiosa Capucha, e reformada, a outra Freyra que mostrava querer reformar-se, Lisboa Ocidental, Oficina de António Pedroso Galvão, 1730 (bajo el seudónimo de Padre Manuel Velho);

— Socorro aos moribundos. Obra de uma religiosa capucha, que oferece a Maria Santissima com o titulo de Senhora das Dores, Lisboa Ocidental, Oficina da Música, 1730 (bajo el seudónimo de Padre Manuel Velho Algarbiense);

— Cartilha nova tratado utilissimo e instrucção de huma alma na doutrina christã ordenada á maneira de Dialogo para ensinar aos meninos Offerecida a Santo Aleixo protector das escolas, Lisboa, 1735 (bajo el seudónimo de Padre Manuel Velho Algarbiense) ¹⁹ .

Fue, como vemos, en los últimos años de su vida cuando la obra de fray Manuel Guilherme asumió un cariz esencialmente doctrinario, espiritual y apologético, amén de una resonancia decididamente jacobea, lo que parece atestiguar la eficacia de la embestida misionera de aquel movimiento, entonces en plena efervescencia, y, en particular, la influencia del núcleo jacobeo del convento de Varatojo, favorecida seguramente por la proximidad entre el dominicano y fray Afonso dos Prazeres, misionero varatojano cuyas obras compendian la espiritualidad de la Jacobea ²⁰ .

La conciencia de que aquella reforma —que, por medios literarios, fray Manuel Guilherme buscaba divulgar— tocaba notas sensibles de la ortodoxia oficial parece concluirse a la luz del recurso sistemático del seudónimo que, a excepción del Conselheyro fiel, se aplica a la autoría de cualquiera de las obras en análisis. Sin excluir por completo la intención retórica, acorde con la época a la que

remiten los escritos y con el efecto que se esperaba por ellos obtener, ciertamente la Jacobeia ya se veía entonces bajo el escrutinio de la censura, lo que justifica la frecuencia del encubrimiento autoral por parte de algunos de sus secuaces ²¹ . Nada anodina, en este contexto, se nos figura la atribución a cierto Paulo Cardoso de la autoría de Escada Mystica de Jacob, obra cuyo verdadero autor —fray Manuel Guilherme—, en calidad de censor del palacio, llegará a firmar la respectiva licencia de publicación. En esta, reconoce sintomáticamente que «se tocan algunos puntos arriesgados, y con expresiones vivas, y poco comunes», pero el hecho de que el autor haga remisión a los maestros con autoridad lo libra de «tropiezos en caminos tan acantilados» ²² . Aun así, no todas las obras del dominicano llegarían a beneficiarse, en el largo plazo, de tan desenvuelto virtuosismo, como bien revela la Cartilha nova, editada póstumamente bajo el seudónimo de padre Manuel Velho Algarbiense, censurada en 1768 por la Real Mesa Censória ²³ .

LA EJEMPLARIDAD CAPUCHA

En los escritos doctrinarios publicados durante el ocaso de su vida, se manifiesta la incidencia de fray Manuel Guilherme sobre la clausura femenina, a la que dedica, valiéndose invariablemente de los seudónimos, las obras Ramilhete Espiritual, Socorro aos moribundos y, la que aquí nos ocupa, Cartas Directivas. Que el temario sea blanco de la preferencia del autor lo consideramos de meridiana claridad, acorde con el filón doctrinario a que sus escritos se reconducen y en los que la clausura monástica se erige como barómetro de la moralidad. Sin embargo, la elección de las religiosas capuchas (i.e., observantes de la Primera Regla de Santa Clara) como epítome de la perfección frente a la relajación representada por otras observancias merece ser subrayada. La vemos ya presente en la Consulta mystico-moral sobre o habito de certas religiozas da Ordem de S. Clara Urbanas, obra de 1717, salida de la pluma de fray Francisco da Anunciação, padre de la Jacobeia, donde la renuncia radical a los valores terrenos, que las capuchas metaforizan al adoptar un hábito pobre, es vista como

paradigma de la más estricta y rigurosa observancia ²⁴ . En esta obra, además, el estatuto de excepción confiado a las clarisas contempla no solo a las capuchas, por ejemplares, sino a la orden en su conjunto, vista como campo de demostración de la reforma de los jacobeos.

Nos parece que tal ejemplaridad se inscribe en el dinamismo reformador de la Orden de Santa Clara en Portugal, sin duda insuflado, a partir de finales del siglo XVII, por la adopción de las Constituciones Generales de 1639 que traspusieron los preceptos tridentinos ²⁵ . En 1496, en el convento de Jesús de Setúbal, se introducía en Portugal la reforma de Santa Coleta, por la cual se restauraba la primitiva regla clarisa y, con ella, la observancia de la clausura estricta, la pobreza evangélica y la contemplación. En ese mismo convento florecería en virtud sor Clara Gertrudes do Sacramento, hija espiritual de fray Afonso dos Prazeres y paradigma de una reforma de vida marcada por los más puros patrones de la Jacobeia ²⁶ . Fue, por ende, en la diócesis de Coímbra donde aquel aliento reformador se manifestó con más ahínco, posiblemente debido a la proximidad de los núcleos jacobeos que allí habían prosperado. En aquel obispado se irguió, en 1708, destilando los rigores de la primitiva regla de Santa Clara, el monasterio de Louriçal, «de cuya observancia, y austeridad rigurosa llegaba a la corte, y el Palacio la noticia» ²⁷ , donde varias monjas se hicieran notar por su perfección ²⁸ . Y fue allí también donde tuvo lugar la aclamada reforma promovida por algunas monjas del convento de Santa Clara, y que daría origen a una verdadera querella teológico-jurídica sobre la adopción de un traje —propio de las capuchas— diferente al previsto por las constituciones del instituto de urbanistas ²⁹ .

En las Cartas Directivas de fray Guilherme, la ejemplaridad de las capuchas es indiscutible y se inscribe en su propio título, el cual recordamos: Cartas Directivas e Doutrinaes. Respostas de huma Religiosa Capucha, e reformada, a outra Freyra que mostrava querer reformar-se. De igual modo lo es la intención dogmática y reformadora del escrito que presenta las enseñanzas y los consejos que deben ser acogidos por quien aspira al culmen de la virtud religiosa, bajo la forma del ficticio diálogo epistolar, subordinado a un esquema de pregunta-respuesta y del que el lector solo accede a

la respuesta. Son cuarenta y tres las cartas-respuesta dadas por una supuesta monja de autoridad confirmada a una también supuesta monja iniciada en los caminos de la perfección, a las que al final se adjuntan, como textos adicionales, treinta máximas espirituales de autoría no explícita, pero fácilmente atribuible al propio fray Manuel Guilherme.

CARTAS DE MAREAR NO MAR DESTE MUNDO

Las cartas se desarrollan inevitablemente, por la forma y por el contenido, en la confrontación dicotómica entre el «ser», representado por la iniciada y las dudas-preguntas que las respuestas presuponen, y por el «deber ser», representado por la religiosa reformada y las respectivas respuestas-enseñanzas. El lector se ve inmerso en los meandros de un diálogo privado, de cuño intimista y didáctico, del que rápidamente toma parte y partido. Consciente estaba el autor de las virtualidades retóricas de la epistolografía que, en previsible paralelismo, ya había recorrido fray Afonso dos Prazeres en su Carta doctrinal, y a la que la escritura conventual femenina, específicamente del ámbito confesional, se redirigía por tradición ³⁰.

En el prólogo al lector, el autor explica los objetivos del texto, los de «servir para perfeccionar las conciencias de las monjas» y «afirmar los dictámenes de sus directores padres espirituales»; así como las razones de su utilidad, el hecho de tratar de asuntos esenciales que no se encuentran tratados en otros libros. En la Aprobación del Santo Oficio ³¹, fray Boaventura de São Gião no escatima en elogios a la obra, que considera, para todos los efectos, una guía. Aquellas cartas, así profiere, son «cartas de marear» en el «mar de este mundo, y en las tormentas del espíritu», al mostrar «los peligros de que las almas deben huir, y el rumbo que han de tomar para llegar hacer salvadas». Pero también son «cartas de tocar» por mover e inclinar con eficacia los corazones hacia el amor de Dios. Son, a su vez, «cartas de orientación», «que la divina misericordia distribuye a los viajeros para encontrar el camino que conduce a nuestro fin último». Son, por último, «cartas de favor»,

para «implorar la divina clemencia, y conseguir el perdón de las culpas»³².

Respaldao por tan favorable introducción, el texto se inicia con una carta que es, en sí misma, una guía para la autorrenovación, y que el índice de la obra significativamente titula: «Dirección para iniciar una nueva vida, dictámenes para la oración mental; y otros documentos para la misma materia de iniciar y perseverar»³³.

Auxiliándose, como fuente de autoridad, de las Escrituras, a las cuales remite varias veces, y del ejemplo de santos y profetas, la carta enumera sucintamente los pasos a seguir rumbo a la perfección evangélica. Toda una vía purgativa se dibuja ante la destinataria que, después de la confesión general, debe buscar un director espiritual al que sujetarse «con rendida obediencia». Garantizada la base de cualquier progreso espiritual, le cabe ahora a la religiosa, en lo cotidiano, huir de las tentaciones y circunstancias que susciten desvíos de la virtud, orar y estar continuamente en la presencia de Dios, «porque en la oración se pide a Dios la luz, la gracia, el desengaño, y la eficacia para obrar bien, y con la continua presencia de Dios se evita obrar mal», vivir retirada y silenciosa, cumplir las constituciones del convento y usar trajes modestos, «porque solo así parecerá bien a su divino Esposo»³⁴.

A la oración mental, tópico encarecido a la espiritualidad jacobea, dedica el autor extensos considerandos. Instruyendo a la religiosa en tal materia, hace referencia a los ejercicios espirituales del padre Manuel Bernardes, a los del padre Ignacio Quintanadueñas y a la Mística Ciudad de Dios, de María de Jesús de Ágreda³⁵.

La dirección espiritual es otro de los temas fuertes de la obra y del movimiento reformador en que desemboca. El autor advierte su necesidad, sus múltiples peligros y la importancia de elegir un padre espiritual, que debe ser docto, prudente y «muy versado en la mística». En defensa de una buena práctica espiritual, da una lista de ejemplos virtuosos, entre los que destacan santa Teresa de Jesús, el padre Arbiol y san Pedro de Alcántara³⁶.

También es glosada la comunión frecuente, para cuyo adoctrinamiento se convoca como paradigma una nueva galería de

elegidos: María Vela y Cueto, María de Jesús de Ágreda, santa Teresa de Jesús y santa Catarina de Siena ³⁷ .

Las cartas se detienen, además, en la crítica a la mundanidad y futilidad a las que la vida monástica se muestra especialmente propensa. El uso corriente de anillos, «Cruz en el cuello, piedras preciosas, guantes, abanicos, camisa con tejidos y otras circularidades» debe ser contrastado con el seguimiento a Cristo y traducirse en el más completo despojo ³⁸ . La representación de comedias en el monasterio debe ser totalmente suspendida y cualquier divertimento debe ser sustituido por «paseos dentro de la cerca», conversaciones, recitaciones de las «coplas a lo Divino» y lecturas espirituales, de las que el autor refiere, sin pretensión de exhaustividad, las siguientes: Mística Ciudad de Dios, de sor María de Jesús de Ágreda; crónicas de las órdenes; hagiografías dominicanas y agustinas; obras de san Francisco de Sales, entre las que destaca la Introducción a la vida devota y Entretenimientos espirituales; obras de santa Teresa de Ávila; los ejercicios de perfección de Alonso Rodríguez; obras de fray Antonio das Chagas, o del padre Manuel Bernardes, como la Nova Floresta; obras del padre Arbiol; la Corte Santa, de Nicolau Caussin; obras del padre Antonio Vieira; obras del padre Paolo Segneri; obras de San Juan de la Cruz; de Eusebio [posiblemente, Juan Eusebio Nieremberg]; de Puente [posiblemente, el padre Luis de la Puente], y también el Contemptuous Mundi. Después de tan nutrida enumeración, el autor exclama: «¡Oh! ¡Qué fiel amigo es el libro devoto, qué dulce, y eficazmente, persuade!» ³⁹ .

La defensa intransigente de esta «ascesis de lo cotidiano», que le quita exclusividad a la ascesis mística, define un patrón de rigor que se extiende a todos los planos de la vida de la monja, y, con particular impresión, al dominio de la actividad externa a la práctica puramente religiosa. La carta XXII, por ejemplo, relativa a la práctica de tocar la guitarra en la celda, bien lo revela: «Tocar no es necesario ni útil para ninguna cosa, y si la música de las jaculatorias está en el corazón aún será más suave, pues tenemos dentro de nosotros a quien darla y cuanto más interior mejor la ha de escuchar» ⁴⁰ .

Toda la prescripción moral que, asimilada a los modos específicos

de la vida del claustro, ofrecen las cuarenta y tres epístolas, y que podría ser valiosa por sí misma, es rematada por treinta máximas espirituales, también ellas inspiradas en el universo intramuros. De autoría no explícita, asumen retóricamente la función de autorizar teológicamente la guía doctrinaria que las precede, en la que la narradora varias veces se confiesa ignorante, remitiendo la más docta enseñanza a eclesiástico competente. Así lo hace al tratar sobre la confesión, asunto que reconoce no se debe «confiar» a «una mujer tan simple e ignorante» como ella, debiendo, por lo tanto, ser comunicada «con un padre docto y buen moralista» ⁴¹. Las máximas proveen a las cartas el crédito institucional que les falta, y no solo por su tenor, sino también por su autoría, fácilmente atribuible a fray Manuel Guilherme, que abiertamente las refiere como «mis Crónicas», y a otras obras más de su puño y letra ⁴².

De la extensa lista de tópicos sobre los cuales versan las máximas, se cuentan, entre otros: la necesidad de salvación; la soberanía del amor de Dios sobre todas las cosas; la vida de contrición; el amparo de Nuestra Señora; el desprecio de las cosas mortales y transitorias; la obediencia a los directores espirituales; el rechazo de los afectos particulares; la resistencia frente a la provocación; la necesidad de la gracia de Dios; la perseverancia en la fe; la necesidad de las buenas obras; el correcto recurso a las penitencias y mortificaciones; el desprecio por las potencias de los sentidos; la gratitud hacia Dios; la paciencia en el sufrimiento; la condenación de la avaricia; la tolerancia al prójimo; la necesidad de mortificación de los sentidos; el valor del silencio; el autoconocimiento de las limitaciones humanas ⁴³.

No es obvia, desde nuestro punto de vista, la articulación entre ambas secciones del libro, las «Cartas» y las «Máximas», pero el hecho de que, compartiendo un mismo cuadro de intenciones, se proporcionasen en dos diferentes cuadros o niveles de lectura y se facilitasen a consulta autónoma, reafirma la virtualidad apologética y doctrinaria del texto.

Se hace difícil calibrar el real impacto del escrito de fray Manuel Guilherme en el seno de la cultura religiosa de su tiempo y, menos aún, en el interior de las conciencias individuales que pretendía perfeccionar. Por su estilo y propósitos, nos vemos tentados a insertarlo en el contexto de la dirección espiritual o de una misión proselitista orientada a la reforma moral de algún monasterio dominicano. En este sentido parece orientarnos el hecho de que uno de los escasos ejemplares rastreables de la obra, y del que apenas se conoce la edición de 1730, tenga como marca de propiedad el convento de Santa Joana, en Lisboa, perteneciente, tal como el autor, a la Orden de Predicadores. ¿Sería esa la comunidad a la que fray Manuel pretendía convertir, orientándola a la pureza evangélica ya entonces abrazada por otras familias religiosas, como las ejemplarísimas capuchas? En el caso de una vida colmada de éxito y visibilidad, vinculada a la predicación y a la asunción de importantes cargos eclesiásticos, podemos suponer que el autor abrazaba la emergente Jacobeía y se recogía a la atmósfera claustral, empeñándose, en cuanto confesor o director espiritual, en la conducción de «muchas almas al camino de la perfección» ⁴⁴. Se producía, así, y ciertamente en la ruta de las Cartas espirituais del varatojano fray Antonio das Chagas, aquel que podrá haber sido, en el contexto del movimiento, uno de los tratados de tenor didáctico y doctrinario consagrados exclusivamente a la vida monástica femenina.

Las Cartas Directivas describen un patrón de religiosidad femenina donde rápidamente se vislumbra la matriz barroca y, en la tónica que se imprime a la creencia en la regeneración del hombre, la reforma de los jacobeos. En el interior del claustro, espacio no menos propicio al pecado que su reverso extramuros, se debate la virtud del recogimiento y de la interioridad, del encuentro personal con Dios a través de la mística, el sentido de la pertenencia y de la ascesis, que no excluye las buenas obras, en fin, el valor de la obediencia y del desprecio de sí mismo y del mundo. Allí también se ensaya, con base en la lectura de tratados espirituales, una reforma de vida sobre la égida de referencias mayores de la espiritualidad ibérica de los siglos XVII y XVIII, que pueden remitir, en último caso, a la autoridad del Maestro Eckhart, a la de Tomás de Kempis, de Nicolás de Cusa, de Pico della Mirandola, entre otros

Ciertamente, cuando las Cartas vieron la luz, en 1730, los vientos de la Ilustración aún no alcanzaban la cultura portuguesa, pero creemos que su difusión y resonancia pudieron contender con el ímpetu secularizador y racionalista que, desde mediados del siglo XVIII, y bajo el gobierno del marqués de Pombal ⁴⁶, sacudió la vida religiosa portuguesa y estuvo en el origen de la aversión y la persecución a que la Jacobeia fue sometida ⁴⁷. En este sentido, al elogiar la integridad de la vida monástica y de un horizonte de perfección escudado en valores y prácticas espirituales, la obra asumió la contracorriente de un camino que culminaría, a partir del siglo XIX, en el advenimiento de un nuevo paradigma de religiosidad femenina, protagonizado por las congregaciones de vida activa ⁴⁸, un paradigma fundado en la crítica a la «inutilidad» de las órdenes y en la elección del apostolado social en detrimento de la contemplación en clausura.

■

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «Ejemplaridad y contra-ejemplaridad femeninas. Las mujeres en la confesionalización europea y la globalización religiosa. Época Moderna» (proyecto competitivo Universitat Abat Oliba CEU, Santander Universidades, con referencia B223AR05, período 2022-2023).

² Francisco da Anunciação, *Vindicias da virtude, e escarmento de virtuosos, nos publicos castigos dos hypocritas, dados pelo Tribunal do Santo Officio, Lisboa Oriental, Oficina Ferreiriana, 1725*, pág. 415. Esta y las siguientes citas son traducciones propias del original en portugués.

³ Sobre la Jacobeia, véase António Pereira da Silva (OFM), *A questão do sigilismo em Portugal no século xviii : história, religião e política nos reinados de D. João V e D. José I, Braga, Tipografia Editorial Franciscana, 1964*.

⁴ Los preceptos de la Jacobeia fueron codificados en veintiún máximas por fray Francisco da Anunciação. Se encuentran integralmente transcritos en la obra de fray Antonio Pereira da Silva, *A questão do sigilismo...*, págs. 81-84.

⁵ Manuel Guilherme (OP), *Cartas Directivas e Doutrinaes. Respostas de huma Religiosa Capucha, e reformada, a outra Freyra que mostrava querer reformar-se* [bajo el seudónimo de Padre Manuel Velho], Lisboa Ocidental, Oficina de Antônio Pedroso Galvão, 1730, pág. 84.

⁶ Francisco da Anunciação, *Vindicias...*, pág. 178.

⁷ Francisco da Anunciação, *Vindicias...*, pág. 237.

⁸ Manuel Bernardes (CO), *Nova Floresta, ou sylva de varios apophthegmas, e ditos sentenciosos espirituaes*, Lisboa Ocidental, Oficina de José António da Silva, 3 vols., ca. 1726-1728.

⁹ Afonso dos Prazeres (OFM), *Maximas espirituaes, e directivas para instrucçam mystica dos virtuosos, e defensa apostolica da Virtude*, Lisboa, Oficina de António Isidoro da Fonseca, 1740.

¹⁰ Afonso dos Prazeres (OFM), *Consultas espirituaes, em que, conforme a verdadeira Theologia Mystica, e Moral, se responde às mais frequentes duvidas, que occorrem na vida do espirito*, Oficina de Miguel Manescal da Costa, 1745.

¹¹ Afonso dos Prazeres (OFM), Carta directiva primeira, para hum peccador convertido, que começou com fervor a vida espiritual, e a deseja continuar com segurança. Accrescentada com II e III, Coímbra, Oficina de Luís Seco Ferreira, 1765.

¹² Las hermanas capuchas a que se refiere el autor no deben confundirse con las capuchinas de la Reforma Coleta ni con las clarisas descalzas españolas. En portugués, el término designa a las observantes de la Primera Regla de Santa Clara, también conocidas como Descalças.

¹³ Manuel de Maria Santissima, Historia da fundação do Real Convento e Seminario de Varatojo, com a compendiosa noticia da vida do veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas, e de alguns varoens illustres filhos do mesmo convento, e seminário, Oporto, Oficina de Antonio Alvarez Ribeiro, vol. II, pág. 291, apud António Pereira da Silva (OFM), A questão do sigilismo em Portugal no século xviii : história, religião e política nos reinados de D. João V e D. José I, Braga, Tipografia Editorial Franciscana, 1964, pág. 122.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ Cfr. nota 3.

¹⁶ Manuel de Maria Santissima, Historia da fundação do Real Convento... , vol. II, pág. 291, apud António Pereira da Silva, A questão do sigilismo..., pág. 122.

¹⁷ Manuel Guilherme (OP), *Agiologio Dominicano. Vida dos Santos Beatos Martyres e outras pessoas veneraveis da Ordem dos Prégadores por todos os dias do anno*, 4 vols., Lisboa, Oficina de António Pedroso Galvão, 1709-1712.

¹⁸ Ejemplar referido en Martinho Augusto Ferreira da Fonseca; Teófilo Braga, *Subsidios para um dictionario de pseudonymos*, s.l., 1896, pág. 70.

¹⁹ Cfr. nota anterior.

²⁰ Cfr. notas 8, 9 y 10.

²¹ Es el caso de fray Afonso dos Prazeres en la Carta Directiva , que hace editar bajo el seudónimo de Padre Soffronio Ferraz Sepedas (cfr. Carta Directiva escrita pelo Padre Soffronio Ferraz Sepedas, Coímbra, Oficina de Luís Seco Ferreira, 1765).

²² Manuel Guilherme (OP), *Escada Mystica de Jacob; para subir ao Ceo da perfeição* [bajo el seudónimo de Paulo Cardoso] , Lisboa Ocidental, Oficina de António Pedroso Galvão, 1721, *Licenças do Paço*, fl. inum. (dadas en S. Domingos, Lisboa, a 3 de noviembre de 1720).

²³ Luiz Carlos Villalta, «As imagens, o Antigo Regime e a “Revolução” no Mundo Luso-Brasileiro (c. 1750-1812)», *Revista Escritas*, Río de Janeiro, año 4, núm. 4, 2010, págs. 117-168, cita en págs. 7-8. La censura se encuentra en el Archivo Nacional de la Torre do Tombo (ANTT), Real Mesa Censória / Real Mesa da Comissão Geral / Desembargo do Paço, Censuras,

²⁴ Francisco da Anunciação, Consulta mystico-moral sobre o habito de certas religiosas da Ordem de S. Clara Urbanas, Coímbra, Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1717. La obra es una respuesta al escándalo público provocado por la adopción, motu proprio, del hábito pobre de las clarisas de la Primera Regla por parte de algunas religiosas del monasterio de Santa Clara de Coímbra, que profesaba la regla urbanista.

²⁵ Las Constituciones Generales fueron aprobadas el 11 de junio de 1639 en el capítulo general de la orden franciscana, en Roma. Impusieron a toda la rama femenina de aquella orden la universalidad de la clausura y, significativamente, la práctica de la oración mental, hasta entonces lejana de la generalidad de la normativa conventual. Sobre la introducción de la oración mental en los cenobios de las franciscanas, véase José Luis Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, págs. 233-234.

²⁶ Véase Célia Sousa Vieira, *Biografia e vida devota no século XVIII : a vida maravilhosa de Soror Clara Gertrudes do Sacramento de Frei Afonso dos Prazeres*, Dissertação de Mestrado em História da Cultura Portuguesa-Época Moderna apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Oporto, 1996, págs. 65-66.

²⁷ Manuel Monteiro (OP), *História da Fundação do real Convento do Louriçal de religiosas capuchas, Escravas do Santissimo Sacramento*, Lisboa, Oficina de Francisco da Silva, 1750, págs. 433-434.

²⁸ Acerca de la historia del monasterio de Louriçal, véase el estudio de Maria Luísa Jacquinet, *Dos monumentos do Desagravo do Santíssimo Sacramento: arte, poder e espiritualidade no Portugal do Antigo Regime*, 2 vols., Coímbra, s.n., 2014 [tesis presentada a la Universidad de Coímbra para la obtención del grado de doctora en Historia, en la especialidad de Historia del Arte] .

²⁹ Véase Francisco da Anunciação, *Consulta mystico-moral...*

³⁰ Véase Isabel Morujão, «Livros e leituras na clausura feminina de Setecentos», *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas*, núm. 19, 2002, págs. 111-170.

³¹ La aprobación es firmada por fray Boaventura de São Gião el 5 de julio de 1730. Cfr. Manuel Velho, *Cartas Directivas e Doutrinaes. Respostas de huma Religiosa Capucha, e reformada, a outra Freyra que mostrava querer reformar-se*, Lisboa Ocidental, Oficina de António Pedroso Galvão, 1730, fl. inum.

³² Manuel Velho, *Cartas Directivas...*, pág. 3.

³³ *Ibíd.*, págs. 1-8.

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ *Ibíd.*, pág. 26.

³⁶ *Ibíd.*, págs. 99-111.

³⁷ *Ibíd.*, págs. 88-99.

³⁸ *Ibíd.*, pág. 43.

³⁹ *Ibíd.*, págs. 116-117.

⁴⁰ *Ibíd.*, pág. 285.

⁴¹ *Ibíd.*, pág. 170.

⁴² *Ibíd.*, pág. 399.

⁴³ Las máximas se encuentran entre las páginas 394 y 430.

⁴⁴ Manuel de Maria Santissima, *Historia da fundação...*, vol. II, pág. 291, apud António Pereira da Silva (OFM), *A questão do sigilismo...*, pág. 122.

⁴⁵ José Luis Sánchez Lora, *op. cit.*, pág. 165. Véase también

Lurdes Correia, «Espiritualidade (Época Moderna)», en Carlos Moreira de Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, págs. 187-193.

⁴⁶ Ministro de D. José I (1714-1777) y figura de avanzada de la gobernación del reino entre 1750 y 1777.

⁴⁷ Cfr. Luís Cabral de Moncada, *Mística e Racionalismo em Portugal no século xviii : uma página de história religiosa e política*, Coímbra, Casa do Castelo, 1952, pág. 4.

⁴⁸ José Eduardo Franco, «Das Ordens às Congregações Religiosas: Metamorfoses da vida consagrada católica (uma perspectiva histórica)», *Boletim do Núcleo Cultural da Horta*, núm. 16, 2007, págs. 255-269.

CAPÍTULO 6

El Necrologio del convento de Corpus Christi de Vila-real

EMILIO CALLADO ESTELA

(Universidad CEU-Cardenal Herrera)

En el proceso de renovación temática y metodológica que los estudios sobre historia de las mujeres vienen protagonizando durante las últimas décadas, suscitan especial interés entre los especialistas aquellos relatos escritos desde la clausura conventual femenina. Primeramente, en calidad de fuentes históricas propiamente dichas. Pero también y en menor medida, como textos historiográficos en sí mismos, construcciones retóricas, productos inmanentes fruto de una autoría precisa y por tanto reflejo de una voluntad de escritura, una perspectiva del mundo, una intencionalidad y una vocación de transmitir a sus lectores un mensaje concreto, en palabras de N. Baranda Leturio ¹ . Mucho queda por hacer al respecto, en cualquier caso. Sobre todo, en determinados espacios geográficos y órdenes religiosas, y no por falta de materiales precisamente. Sucede así en los territorios de la antigua Provincia de Aragón de la orden de Predicadores, pese a los meritorios esfuerzos de algunos autores y trabajos ² . Entre estos últimos, debe inscribirse el presente dedicado al Necrologio del convento de Corpus Christi de Vila-real (1646-1865), cuyo análisis permitirá al lector conocer un singular ejemplar hasta ahora inédito de tal tipo de literatura ³ .

* * *

Los cambios experimentados por la Iglesia alboreando la

Modernidad fueron vividos de manera intensa por los hijos e hijas de santo Domingo, de manera particular en la Monarquía Hispánica y especialmente en la Provincia de Aragón, muchos de cuyos establecimientos religiosos —superada la claustra bajomedieval— se debatirían durante décadas entre la adopción de la reforma, auspiciada por la Corona y la Santa Sede —con la colaboración de las autoridades dominicanas—, y la resistencia a tal, por parte de particulares o de algunas comunidades al completo ⁴ . Bastante revueltas, en este sentido, se mostraron determinadas fundaciones monjiles. Porque ni sus vínculos con las grandes figuras masculinas del *aggiornamento* blanquinegro, ni la presencia en ellas de mujeres ejemplares, iban a garantizar el éxito definitivo de la susodicha reforma, contestada todavía en vísperas de las Luces. Conocidos resultan los casos de Montesión de Barcelona o Santa María Magdalena de Valencia, origen este último —paradójicamente— de media docena de conventos observantes aparecidos a lo largo del Seiscientos. Por ejemplo, el de Corpus Christi de Vila-real, debido a sor Inés Sisternes de Oblites (1612-†1668), celeberrima dominica patria ⁵ .

Efectivamente, la monja en cuestión —junto con su hermana Ángela y las madres Juliana Ximeno y Luisa Aguilera y el patronazgo del doctor Juan Gil Trullench— se estableció en aquella localidad allá por 1639 para dar forma al nuevo claustro, pronto baluarte de la observancia regular a partir de estrictas prácticas en el vestido, el ayuno, la oración, el silencio o el aislamiento del exterior. Semejantes costumbres guiarían en lo sucesivo la singladura del cenobio, pese a la marcha de sor Inés tres lustros después para proseguir con su actividad fundacional en otros lugares del reino de Valencia, desde Carcaixent hasta la misma capital, donde halló la muerte en opinión de santidad... ⁶ .

Entretanto, la fundación vilarrealense avanzaría en su consolidación más allá de la mera adecuación de espacios, con la sucesión de las primeras prioras, la incorporación y profesión de novicias y un desarrollo totalmente independiente, alejado ya de la casa madre originaria. A ello iba a contribuir la creación de una memoria comunitaria, imprescindible en este tipo de procesos ⁷ y sobre cuya preservación para la posteridad venían insistiendo desde hacía tiempo los responsables de la orden ⁸ . El mismo Concilio de Trento

había instado a un mayor cuidado sobre el particular, nada ajeno por lo demás al monacato femenino en general ⁹ .

Su promotora aquí y ahora fue sor Teresa de Agramunt y Toledo ¹⁰ . Hija de don Vicente y doña Teresa, había nacido en Valencia el 4 de agosto de 1664. Su estatus familiar bastante acomodado le permitió desde muy niña entregarse a experiencias ascéticas y espirituales de toda índole, que pronto trataría de encauzar hacia la vida consagrada. Aun así, «no se determinaba de qué religión, ni sabía qué determinarse, ni en qué convento pediría el hábito». Acabó haciéndolo en el de Corpus Christi de Vila-real, el 10 de julio de 1682, como religiosa de coro con el nombre de María Teresa de Jesús y en compañía de una hermana llamada Ángeles, cuya enfermedad le impidió profesar solemnemente entre las dominicas. Al contrario, nuestra monja se integraría plenamente en la comunidad tan solo un año y doce días después ¹¹ . Una vez allí, cuentan quienes la conocieron que

enpesó a ser tan perfeta religiosa que era una admiración y exemplo a todas; y en particular se esmeró en la obediencia, en la que fue estremada toda su vida. Era dotada de grandes talentos, un juicio mui claro, mui discreta y prudente, mui cuerda i callada [...]. Era estrema en el silencio y no se le ohía ninguna falta de caridad ni se le vehía la menor falta de observancia y aun las oras de recreación edificava en sus palabras las pocas que decía eran de exemplos de hermitaños y hermitañas, que como era tan amiga de la soledad no sabía hablar de otra cosa ¹² .

Virtudes aparte, la madre Agramunt trajo consigo al claustro una esmerada educación. No solo había aprendido toda la gramática durante su infancia, sino que se desenvolvía en ella con extraordinaria destreza, tanto como en los números y las cuentas. Incluso de poesía sabía. Nada extraño, pues, que se le confiara el oficio de maestra de novicias, reservado por las constituciones dominicanas para mujeres «muy religiosas, prudentes y sabias, zeladoras de la observancia regular y que sus vidas sean un vivo espejo de virtud de las quales aprendan las novicias a ser otras

tales»¹³ . O que se convirtiera en la primera cronista del convento stricto sensu —tarea que solía recaer en las monjas más cultivadas—, inaugurando una tradición en este sentido perpetuada durante varios siglos. En su nuevo oficio a nadie iba a defraudar sor María Teresa. Al contrario, y desde la humildad y el anonimato característicos de la prosa monástica femenina coetánea¹⁴ , impulsó diferentes escritos enmarcados en dos de los géneros con mayor predicamento en esta, como la cronística y la biografía¹⁵ .

Por un lado, el Origen y successo deste convento de religiosas de nuestro padre santo Domingo de Corpus Christi de Villarreal, miscelánea historial de tal iniciada en realidad por algunas religiosas ignotas algo anteriores¹⁶ . También de varios opúsculos sobre la huida de la comunidad durante la Guerra de Sucesión¹⁷ . Sin embargo, interesa ahora otro registro distinto, de iniciativa propia y con larga tradición en los ambientes eclesiásticos, masculinos al menos¹⁸ . Su título, Necrologio —Necrología en realidad, según reza su portada añadida en época muy posterior— o libro de difuntas, ejemplares muchas de ellas por sus virtudes, dedicación a la observancia o por ambas y en cualquier caso siempre a la mayor gloria del convento y la orden de Predicadores. No en vano, este tipo de compendios biográficos tenían mucho en común a veces con las novelas de santos en que había acabado transformándose la hagiografía para transmitir el mensaje teológico de la reforma católica, difundir el carisma de cada instituto religioso y ofrecer una literatura atractiva, en particular para un público femenino¹⁹ .

Así lo querría su autora en la presente ocasión, empeñada en poner a disposición de las futuras dominicas vilarrealenses modelos de vida donde verse sin necesidad de mirar más allá de este claustro. Apenas veinte años contaba cuando participó el proyecto a varias hermanas de religión, sin mucha fortuna por lo que parece. Hasta que el maestro general fray Antonin Cloche adoptara determinadas decisiones a propósito de las religiosas muertas en opinión de santidad, aquí y en todo el orbe dominicano y para memoria de la orden por la que tanto trabajaría a lo largo de su gobierno, entre 1686 y 1720²⁰ . Lo cuenta la propia madre Agramunt, sin olvidar el papel decisivo de la entonces priora:

Siendo yo aún mui joven, oyendo contar a las madres antiguas deste santo convento de Corpus Christi de Villarreal las virtudes heroicas de algunas religiosas ya difuntas, me condolía mucho que no las tubiesen apuntadas en algún libro para gloria de Dios, honrra del convento i ejenplo de las que somos tibias en el Divino Amor i cumplimiento de nuestras obligaciones; instava yo con algunas religiosas para que lo procurasen, pero ninguna quería meterse en ello, ya por no tener genio de escribir, ya por no exponerse a un desaire [...], ya por parecerles que era tienpo perdido, pues decían nos vastara la dicha si Dios nos escribe en su libro que lo demás es un poco de aire. Viéndome yo con la cortedad de mis talentos i en tan poca edad, porque abrá 40 años que pasó esto teniendo ahora 60 de edad, lo dejé por entonces. Pero Dios abrió algún camino poco después, enbiando orden el padre reverendísimo Clocha al principio de su gobierno que se escribiesen las religiosas que abían resplandeçido en maior virtud. Con esto, me encargó la prelada que, informándome de las madres antiguas, escribiese lo que me digesen; ellas me dijeron lo que se pudieron acordar, que por entonces fue arto poco. Con esta ocasión hice nuevas instancias para que fuesen recapacitando la memoria dichas madres ancianas i me dieseen noticia de todas las difuntas que yo no abía alcançado i a puro de inportunaçiones conseguí me digesen algo, pues estaba la memoria tan perdida de todo que aun el año que morían no apuntavan ²¹ .

Con otras muchas contrariedades tendría que lidiar en su empresa sor María Teresa, a punto de arrojar la toalla ante la incomprensión de las posteriores superioras. Solo el apoyo y la colaboración de algunas de ellas lo evitaron. Y tanto o más el de los vicarios y confesores del lugar, cuyo visto bueno solía legitimar las vocaciones literarias dentro de la clausura femenina ²² . En concreto:

An sido tantas [las dificultades] que muchas veces estube para dejarlo, especialmente viendo que las preladas no me favorecían para ello i lo tenían por tienpo perdido i aun el papel para escribir no me quisieron dar, esto como digo todo con buen fin. Pero yendo

yo con estos escrúpulos a personas doctas i espirituales, me sosegaban afirmándome acá en ello un gran servicio al Señor i a la religión i me alentaban a proseguir. Entre otros, los que más me animado fue el padre presentado Cegarra, el qual no solo de palabra me ayudava sino aciendo no me faltase el papel [...]. El padre lector García también lo esfuerça mucho por palabra i por escrito.

Asimesmo el padre presentado Vidal, que se a llevado tres religiosas escritas para poner en las actas. I últimamente el reverendo padre lector fray Luis de Goda, que al presente es meritíssimo vicario i confesor deste convento, me alienta i favorece todo lo posible. I la reverenda madre sor Felipa de la Cruz no solo me da tienpo para poderlo acer, mas para que lo aga con más expresión me a dado este libro. Esto he dicho no para ponderar mi trabajo, sino para que muerta yo, lleven adelante esta materia las que van entrando i no lo tengan por tiempo perdido ni trabajo sin provecho [...]. I quiero que se aseguren que no diré cosa sin averme informado todo lo posible de la verdad de religiosas fidedignas i en caso de duda primero lo dejo de decir i más quiero quedar corta que faltar a la verdad un punto ²³ .

Y todo desde la modestia y la sencillez de una mujer y monja a Dios consagrada, a tenor del preceptivo protesto preliminar de la obra anotado por la madre Agramunt:

Protesto, pues, o mi gran Dios y Señor Esposo Dulcíssimo Jesuchristo, amor de mi alma i todo mi regalo i consuelo i único bien de mis bienes, que tanto en esto que escrivo al presente, como en otras cosillas que tengo escritas, que si bien en otro sugeto serían de poca estima dignas, en mi son de algún trabajo, así por la miseria de mi sexo como por mi insuficiencia i por las diligencias que me a costado, que no quiero más que vuestra mayor gloria i la honrra de vuestras esposas, por serlo vuestras i porque en ellas seáis alabado i servido ²⁴ .

A finales del Seiscientos, pues, la religiosa habría comenzado ya con

sus apuntamientos necrológicos, que debió de mantener al día — como poco— hasta caer gravemente enferma algunos años antes de fallecer, el 28 de junio de 1728 ²⁵ . Proseguiría con tales desde entonces la nueva cronista de la comunidad y de quien quizá se había ayudado la difunta en sus quehaceres literarios durante los últimos tiempos, es decir, sor Bárbara Magdalena Galarsa Puig o del Santísimo Sacramento, de vida religiosa más intrincada. En efecto, allá por 1709 esta había llegado al convento de Corpus Christi de Vila-real procedente de Alcalá de Xivert para vestir el hábito dominicano. No obstante, problemas de salud la obligaron a abandonar el claustro un trienio después, con pocas esperanzas no ya solo de regresar a él, sino incluso de sobrevivir. Pese a lo cual, acabaría sanando y regresando para profesar solemnemente —ahora ya sí— el 3 de mayo de 1722 ²⁶ .

Encomiable a partir de aquella fecha sería la entrega de la madre Galarsa tanto a la regla como al trabajo comunitario. Buena lectora y mejor escritora, se ocupó también de la correspondencia de las prioras componiendo sus cartas. «Y al mismo tiempo, como el Señor le avía dado luz y enteligensia en entender el latín como si huviera estudiado para ello, tenía escritas todas las máximas de los consejos evangélicos que conducen a la perfecsiön» ²⁷ . Motivos sobrados, en fin, para que el Necrologio recalara en ella, dándole continuidad con idéntico fin e igual método a los empleados por su predecesora, según dejó anotado la interesada:

La madre sor María Teresa de Jesús fue la que enpesó este libro y se le dexó porque le tomó el mal de la muerte. Yo prosiguiré por los mismos fines [que] tuvo dicha madre, trasladando lo que nos dexó escrito en el quaderno i quando venga contar la vida de su reverenda y la que murió antes o la antecedente, será ya por lo que yo he visto en dichas madres y los que irán siguiendo después. Y he oído a otras religiosas que también las an conocido, sin querer ser de más crédito que se tiene en decir sencillamente lo que alcanso, he visto y oído a las mismas o a otras religiosas que no queremos desir mentira por todo el mundo que nos ofresieran dar por no disgustar a Nuestro Señor pienso desir verdad; puede ser que en alguna cosa me engañe, pero entiendo y creo que nunca diré tanto como ai que

desir y que dexo muchas cosas por tener alguna duda ²⁸ .

A la muerte de sor Bárbara, el 28 de julio de 1782, y durante los nueve años siguientes, la obra conocería de manera provisional una o varias responsables anónimas, hasta hacerse cargo de esta la madre Manuela Millá Aragón ²⁹ . Vilarrealense venida al mundo entre los meses de junio y julio de 1739, era hija del labrador hacendado Jacinto Millá y su esposa Josefa Aragón, cuya temprana desaparición motivó unas segundas nupcias del pater familias. La pequeña quedaría al cuidado de una señora notable del lugar, que guio sus pasos hasta la vida consagrada entre los muros de Corpus Christi. El 26 de agosto de 1753 y con poco más de catorce años, tomaría el hábito como monja de coro, mudando de nombre por el de sor Manuela de San Vicente Ferrer. 24 meses se prolongó el noviciado, previo a su profesión el 2 de abril de 1755 ³⁰ . Desde entonces participaría de los santos ejercicios y las costumbres propios de la centenaria comunidad. Además, se entregó al ejercicio de sus virtudes personales, en la línea también del modelo religioso femenino de la orden de Predicadores. Cuentan a este respecto las crónicas conventuales que:

Desde este principio enpesó el Divino Esposo a egersitar a su querida esposa. Y toda su vida la llevó el Señor por un camino extraordinario de cruces ynteriores y exteriores, con extraordinarias y gravísimas enfermedades, llevándola con singular pasiensia y conformidad en la divina voluntad. Y no contenta con esto, añadía muchas mortificaciones y penitensias y disciplinas de sangre. Era en extremo amante de todas las religiosas y se entregava al consuelo y alivio de todas, trabajando quanto podía por todo ramo ³¹ .

La fama y reputación alcanzadas entre sus hermanas de hábito valieron a la madre Millá Aragón las primeras responsabilidades dentro del claustro. Ejercería así durante muchos años como maestra de novicias, instruyendo a las jóvenes aspirantes en la práctica observante. A finales del Setecientos se convertía por vez

primera en priora. Como tal se ocupó de la fábrica cenobial para renovar algunas dependencias en la ruina. Ahora bien, si por algo debería ser recordada esta religiosa es por su labor de cronista, coincidiendo con el ocaso del Antiguo Régimen. A semejante oficio se refirió sor Manuela en julio de 1791 y entre las páginas del Necrologio dedicadas a las hermanas de hábito muertas desde la desaparición de su antecesora hacía ya siete años, revelando algunos detalles sobre el trabajo que entonces iniciaba:

Empiezo a proseguir este libro por mandado de mi prelada la reverenda madre sor María Ynés del Patriarca San Josef, priora, siendo io de edad de 52 años y de religión 39, protestando que mi fin i voluntad no es más que desir cençillamente lo que e visto i me an informado las madres maiores de las virtudes en que más resplandesieron y exercitado, sin añadir nada que no sea o visto o hoído de su propia boca, pues a todas las e tratado i vivido en su compañía muchos años. No es razón que olvidemos los exemplos i virtudes que an practicado nuestras antepazadas en esta santa casa i pizado estos ladrillos para que, siguiendo sus huellas i virtudes nos aga su Divina Magestad la grande misericordia de gozar en su compañía en la eterna bienaventuranza por infinitos siglos. Amén ³²

.

En ello debió de emplearse la madre Millá Aragón hasta resentirse su salud, perder el habla y quedar postrada en la cama durante un larguísimo tiempo, hasta expirar el 2 de enero de 1824 ³³. A partir de esta fecha inciertos se antojan los derroteros de la obra que nos ocupa, en su recta final y con nuevas biografías todavía —de autoría anónima esta vez y no necesariamente única— hasta quedar interrumpidas en 1865. No han trascendido los motivos, acaso relacionados con las consecuencias que para el convento de Corpus Christi —como para todos en general— tuvo no tanto la desamortización como la posterior exclaustración, con independencia de que sus habitadoras permanecieran en él o se marcharan para regresar en breve plazo, extremos aún por confirmar ³⁴.

Comoquiera que fuese y después de más de dos siglos desde sus inicios, el Necrologio vilarrealense iba a quedar constituido finalmente por un total de 151 entradas, repartidas a lo largo de 406 páginas y cuya distribución cronológica —con una ligera mayoría para el Setecientos, al tratarse de la única centuria completa compilada por las cronistas— sería la siguiente:

CUADRO I

Distribución cronológica de las biografías del Necrologio
del convento de Corpus Christi de Vila-real

■	
Siglo XVII	32
Siglo XVIII	69
Siglo XIX	50
TOTAL	151

■

Fuente: Elaboración propia.

Atendiendo a la autoría de tales, el panorama ofrecido arrojaría el resultado expuesto a continuación:

CUADRO II

Autoría y número de las biografías del Necrologio
del convento de Corpus Christi de Vila-real

■

Sor Teresa de Agramunt y Toleclo	50
Sor Magdalena Galarsa Puig	[30]
Sor Manuela Millá Aragón	26
Anónimas	[45]
TOTAL	151

■

Fuente: Elaboración propia.

Por su parte, la extensión de los asientos biográficos sería desigual. Frente a una minoría breve o muy breve, tendrían el resto una amplitud relativamente homogénea entre las tres y cuatro páginas, constituyendo una excepción determinados registros cuyas responsables desarrollarían todavía más por distintos motivos, ya sea la importancia de sus protagonistas para la historia de la comunidad y los oficios ejercidos por tales o el aprecio hacia las mismas del resto de religiosas. Es el caso —cronistas aparte y por razones obvias— de las madres Ana Roca (†1657)³⁵, Esperanza Romeu Felipe (†1724)³⁶, Josefa Peset Font (†1769)³⁷, Vicenta Miñana Ballester (†1792)³⁸ y Joaquina Montañés Centelles (†1833)³⁹.

Las necrológicas seguirían idéntico patrón de estructura y contenido, en consonancia con los cánones del género hagiográfico y acordes con el arquetipo dominicano, inmutable a lo largo del tiempo e inspirado en la estricta observancia que solo una auténtica y verdadera clausura —ajena al siglo y sus peligros— podía garantizar. Se iniciarían, pues, con una breve alusión a los orígenes familiares de las monjas, en su mayoría de extracción humilde y sin que esta condición les impidiera desarrollar una temprana vocación religiosa, manifestada en algunos casos ya durante la infancia y a partir de hechos milagrosos, como las visiones de sor Teresa Ballester Miravet (†1743)⁴⁰ o la aparición de la Virgen a sor María Ana Nicolau Vives (†1787)⁴¹.

Con tales antecedentes, llegarían hasta el claustro el centenar y medio de mujeres biografiadas, directamente las más o procedentes de otros cenobios, particularmente durante la etapa fundacional de este. Casi siempre en plena adolescencia, si bien las hubo muy niñas. Solo tres años y nueve meses contaba la madre Isabel Vergada Mateu (†1792), a quien se admitió «por las obligaciones que este convento tenía a sus antecesores y parientes»⁴². En el extremo opuesto, la viuda y benefactora del convento sor Ana Bou (†1658), en la sexta década de su vida al vestir el hábito⁴³.

Nada inusual sería que este paso decisivo lo dieran las religiosas animadas por un hombre, confesor personal habitualmente, cuando no de la comunidad; dominicos casi siempre y el primero fray Francisco Faxardo, que ya lo había sido de la madre fundadora ⁴⁴ . Una vez monjas, la totalidad de ellas asumiría la regla como norma de conducta en el claustro, con especial énfasis en la oración y compaginada con el desempeño de oficios inherentes a cualquier comunidad de vida consagrada. Empezando por el de priora, ejercido —solo durante el siglo XVII— por sor Ángela Sisternes de Oblites (†1661), sor Josefa Esteve (†1666), sor Juana Ana Pardo (†1679) y sor Felipa Blau Coler (†1699). También el de maestras de novicias, que lo fueron —durante la primera mitad de la siguiente centuria y además de la ya citada Teresa Agramunt y Toledo— las madres Catalina Selva (†1727), Margarita Peset Zaragoza (†1730) y Felipa Jover Bou (†1748). U otras ocupaciones menores. A la enfermería se dedicaría sor María Teresa Vilarroig Vilar (†1740) y a la portería sor Ana María Blesa Dolz del Castellar (†1764) y sor Joaquina Montañés Centelles (†1833)...

Si de prácticas piadosas hablamos, ninguna de las biografiadas desdeñó mortificaciones, disciplinas y abstinencias. Por ejemplo, la madre Gertrudis Barceló Zaragoza (†1776) castigaba su cuerpo diariamente «dándose con una piedra en el pecho grandes golpes» y «sembrando el colchón de aliagas que la lastimaban» ⁴⁵ . En cuanto a devociones, fue el Rosario la más acostumbrada por parte de estas mujeres. Las hubo también devotas de los santos de la orden — Domingo de Guzmán, Tomás de Aquino o Vicente Ferrer— y en menor medida de algunos iconos del santoral femenino, como María Magdalena o Catalina de Siena, con notable presencia en otros claustros monjiles dominicanos del ámbito valenciano ⁴⁶ . Tampoco faltaron experiencias místicas de toda clase entre las protagonistas del Necrologio de Corpus Christi. Visiones con Cristo y la Virgen María abundan en estas páginas, donde el demonio se colaría frecuentemente. Ocurrió con sor Clara Aranda Martín (†1749), en cuyo noviciado «le iso Satanás mucha guerra, tentándola para que dexara el hábito» ⁴⁷ .

Y al final de sus días, la enfermedad. Con dolencias insufribles, penosas y largas, antesala de la muerte aquí —resignada e incluso anhelada— como tránsito a la vida en Dios. No pocas religiosas

presagiarían su propia desaparición. Sin ir más lejos, la madre Tomasa María Rubert Rebil (†1752), que «mucho tiempo antes de morir, acabando de comulgar, en aquel instante le dio Nuestro Señor a entender que moriría presto y le vería, que se preparase» ⁴⁸. Esta y las demás monjas dejarían tras de sí cierta fama de santidad, a veces incluso fuera del claustro y avalada por algunas maravillas post mortem —desde la incorruptibilidad corpórea hasta clamores de chirimías— para gozo de la comunidad y decenas de fieles allí congregados durante el adiós a la finada. Véase, si no, lo sucedido con sor Juana Bardecho Gomis (†1793), de cuyo cadáver «salió una grande fragancia que se esparcía por el convento...» ⁴⁹.

* * *

Más allá de su contribución a la preservación de la memoria cenobial y de la propia orden de Predicadores, el Necrologio de Corpus Christi de Vila-real constituiría, en fin, un ejemplo de literatura femenina ejemplarizante bajo los auspicios de la autoridad dominicana, a través de algunas prioras y sobre todo de varios frailes vinculados al convento, en su empeño todos de difundir el modelo ideal de religiosa observante. De uso interno por parte de las mujeres que lo escribieron e integraron aquella comunidad durante sucesivas generaciones —entre mediados del Seiscientos y el declinar del siglo XIX, y aun después—, al entorno de tales quedaría limitada su lectura, sin que jamás llegara a pasar por la imprenta, reñida a priori con la clausura, la separación del mundo y la imposición del silencio y la soledad de la vida monjil. Extinguido en la actualidad el establecimiento donde se alumbró, constituyen estas páginas, además, un testimonio de primera mano para reconstruir su historia.

■

¹ Nieves Baranda Leturio, «Fundación y memoria en las capuchinas españolas de la Edad Moderna», en Gabriella Zarri y Nieves Baranda Leturio (coords.), *Memoria y comunidades*

femeninas. España e Italia, siglos xv - xvii , Florencia, Firenze University Press-UNED, 2011, pág. 170. A propósito del tema deben citarse al menos: Silvia Evangelisti, «Memoria di antiche madri. I generi della storiografia monastica femminile in Italia (secc. XV - XVI)», en Cristina Segura Graíño (ed.), *La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos viii al xviii , Madrid, Laya, 1992, págs. 221-249;* Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, México, UNAM, 2000; Charlotte Woodford, *Nuns and historians in Early Modern Germany , Oxford, Oxford University Press, 2002;* Karen J. P. Lowe, *Nun's chronicles and convent culture in Renaissance and counter-reformation Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; Asunción Lavrin, *Brides of Christ. Convent life in Colonial Mexico , Stanford, Stanford University Press, 2008;* y Marie-Louise Coolahan, *Women, writing, and language in early Modern Ireland , Oxford, Oxford University Press, 2010.*

² Centrados en el ámbito valenciano mayoritariamente: Emilio Callado Estela, *Mujeres en clausura. El convento de Santa María Magdalena de Valencia*, Valencia, PUV, 2014; *El Paraíso que no fue. El convento de Nuestra Señora de Belén de Valencia*, Valencia, PUV, 2015; *Vergel de perfectísimas flores. El convento de Corpus Christi de Carcaixent , Valencia, PUV, 2020;* y *El Cielo en la Tierra. El convento de Corpus Christi de Vila-real (en prensa). Para Cataluña*, Alejandro López Ribao, *Religión, cultura y política de la orden de Predicadores en la Cataluña Moderna. El convento de Santa Catalina, Virgen y Mártir de Barcelona en el siglo xviii , tesis doctoral inédita, Universitat Autònoma de Barcelona, 2017,* y «*La construcción de una memoria dominicana en el siglo XVIII catalán: estudio, transcripción y anotación de tres crónicas conventuales inéditas conservadas en el Archivum Generale Ordinis Praedicatorum*», *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 94, 2021, págs. 189-227.

³ Localizado en el actual Archivo del Convento de Santa

Catalina de Siena [= ACSCS] . Corpus Christi de Vila-real, con el título Necrologia del convento de dominicas de Villarreal vulgo Corpus Christi por varias religiosas del mismo.

⁴ Vicente Beltrán de Heredia, Historia de la reforma de la Provincia de España (1450-1550), Roma, Ad S. Sabinae, 1939, págs. 185-217; José María Garganta, «Los dominicos de la Provincia de Aragón en la historia de la espiritualidad (siglos XIV - XVII)», Teología espiritual, núm. 1, 1957, págs. 98-121, y «Apuntes sobre el momento tridentino de la Provincia de Aragón», en Atti del Il Concilio di Trento e la riforma tridentina, Roma, 1965, vol. II, págs. 643-646; y Adolfo Robles Sierra, «La reforma entre los dominicos de Valencia en el siglo XVI », en Corrientes espirituales en la Valencia del siglo xvi (1550-1600), Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1983, págs. 183-209.

⁵ Su biografía es de sobra conocida gracias a Vicente Beaumont de Navarra, Compendio histórico del real convento de Santa María Madalena de religiosas del gran patriarca santo Domingo de la ciudad de Valencia. Ilustrado con las noticias de heroicas virtudes de algunas de sus hijas más insignes, Valencia, J. Gonçález, 1725, págs. 215-320; Luis G. Sempere, Vida de la venerable madre sor Inés de Sisternes, dominica, Almería, Non Plus Ultra, 1903; y Emilio Callado Estela, «Sor Inés Sisternes de Oblites o la observancia dominicana en el siglo XVII », en Emilio Callado Estela (coord.), Valencianos en la Historia de la Iglesia IV, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2014, págs. 123-182.

⁶ De ello se harían eco las actas del capítulo provincial de 1669. Acta capituli provincialis celebrati Valentiae in regali conventu Praedicatorum die 11 maii anno 1669, Zaragoza, Apud haeredes P. Lanaja et Lamarca, 1669, págs. 25-26. Lo propio hizo poco después el capítulo general de 1670.

Benedictus Maria Reichert, *Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum Histórica Tomus XIII. Acta capitulorum generalium*, Roma, Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, 1903, vol. VIII, pág. 124.

⁷ Nieves Baranda Leturio, «Formación y memoria...», pág. 182.

⁸ Vicente Beltrán de Heredia, «Examen crítico de la historiografía dominicana en las Provincias de España y particularmente en Castilla», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, núm. XXV, 1965, págs. 195-248; Alfonso Esponera Cerdán, «Aproximación a la historiografía dominicana ibérica desde el Renacimiento hasta la Ilustración (siglos XVI - XVIII)», *Archivo Dominicano*, núm. XXIV, 2003, págs. 107-148; y Emilio Callado Estela, «Historia y glorias dominicanas en la obra literaria de fray Juan Tomás de Rocabertí», en Rosa María Alabrús Iglesias (coord.), *La memoria escrita de los dominicos*, Sant Cugat, Arpegio, 2012, págs. 59-86; «El historiador dominico fray Tomás Güell (†1742)», en Emilio Callado Estela (ed.), *De rebus Ecclesiae. Aspectos de historiografía eclesiástica sobre el siglo xvii . Homenaje al Profesor Antonio Mestre*, Valencia, IAM, 2017, págs. 177-190, y «El escritor dominico fray José Agramunt (1672-†1732)», en *Pasados y presente. Estudios para el Profesor Ricardo García Cárcel*, Barcelona, Universitat Autònoma, 2020, págs. 607-619.

⁹ Silvia Evangelisti, *op. cit.*, pág. 235.

¹⁰ Sobre la que poco se conocía y a partir de los datos proporcionados por Vicente Ximeno, *Escritores del reyno de Valencia*, Valencia, J. E. Dolz, 1749, tomo II, pág. 215; Benito Traver García, *Villarreal en la Guerra de Sucesión*, Vila-real, J.

A. Botella, 1925, págs. 35 y ss.; Joaquín Lizandra Rubio, «Sor Teresa de Jesús Agramunt, una dominica insigne», *Exágono*, 370 (1983), págs. 11-15, y «Una dominica insigne. Sor Teresa de Jesús Agramunt», *Castellón Diario*, núm. 370, 1988, páginas 45-47; y Celedonio Fuentes, «Escritoras en la historia de la Provincia dominicana de Aragón», *Teología Espiritual*, núm. 136-137, 2002, págs. 65-66. En ellos se basaron María de los Ángeles Herrero, *Lletraferides modernes. Catàleg de les escriptors valencians dels segles xvi - xvii*, Alicante, Universitat d'Alacant, 2009, págs. 36-37, y «Les modernes religioses valencianes: entrebancs d'una recerca textual», *Scripta*, núm. 1, 2013, pág. 275; y Manuel Martí Ascó, «Cultura literaria de la dona en València dels segles XVI i XVII », *Scripta*, núm. 1, 2013, pág. 371.

¹¹ ACSCS. *Corpus Christi de Vila-real. Ingresos y profesiones deste convento de religiosas*, s.f.

¹² ACSCS. *Corpus Christi de Vila-real, Necrologia...*, págs. 79-80.

¹³ Regla de nuestro padre san Agustín, Lima, 1757, fols. 52-62. Sobre la importancia de este empleo conventual, Ángela Atienza López, «Autoridad y poder en los claustros femeninos de la Edad Moderna. Las prioras dominicas vistas desde los textos normativos y ceremoniales», en Rosa María Alabráz Iglesias (ed.), *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos*, Sant Cugat, Arpegio, 2013, pág. 59.

¹⁴ Nieves Baranda Leturio y María del Carmen Marín Pina, «El universo de la escritura conventual femenina», en Nieves Baranda Leturio y María del Carmen Marín Pina (eds.), *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la*

España Moderna, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2014, pág. 13.

¹⁵ El primero estudiado de forma dispersa y desigual y el segundo sobre el que casi nada se sabe. Véanse, por ejemplo, María Pilar Manero Sorolla, «Ana de Jesús y las biografías del Carmen descalzo», en Florencio Sevilla y Carlos Alvar (eds.), *Actas del Congreso Internacional de Hispanistas 1998*, Madrid, AIH-Castalia-FDS, 2000, vol. IV, págs. 145-153; María Fernanda Prada Camín y Mercedes Marcos Fernández, *Historia, vida y palabra del monasterio de la Purísima Concepción (Franciscanas descalzas de Salamanca)*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2001; Isabel Morujão, «A César o que é de César: acerca da atribuição ao Padre Simão Vaz de Camões, S. J., de dois textos editados em a Preciosa de soror Maria do Céu», *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas*, núm. XX-1, 2003, págs. 297-303; Nieves Baranda Leturio, «Fundación y memoria...»; Elena Catalán Martínez, «La aventura de fundar. La versión heroica de las crónicas religiosas», en Ángela Atienza López (ed.), *Iglesia memorable: crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos xvi - xviii*, Madrid, Sílex, 2012, págs. 231-250.

¹⁶ El manuscrito original en ACSCS. Corpus Christi de Vila-real. Ha llegado hasta nosotros mutilado y en desorden —incluso con páginas arrancadas—, si bien existe copia completa del mismo incorporada a la parte de la obra que atañe a la época contemporánea. De su estudio y edición nos hemos ocupado en *El Cielo en la Tierra...*

¹⁷ Como poco dos. El primero fue editado —hace más de un siglo y poco antes de perderse— por Benito Traver García, *Villarreal en la Guerra de Sucesión...*, páginas 73-77. El segundo se conserva todavía en ACSCS. Corpus Christi de Vila-real. A él se refirió ya el citado Traver y a partir de él —en

menor medida y desde un punto de vista eminentemente literario— Verónica Zaragoza Gómez, «Y pasamos por sangre y fuego... La obra cronística de sor María Teresa de Jesús de Agramunt en el contexto de la Guerra de Sucesión», en *Autoridad, poder e influencia: mujeres que hacen historia*, Barcelona, Icaria, 2017, vol. II, págs. 845-863, y «La Guerra de Successió des d'uns ulls de dona. La crema de Vila-real (1706) narrada per sor Maria Teresa de Jesús d'Agramunt», en Pilar Mascarell (coord.), *Memòria de la destrucció: la crema de Xàtiva i altres urbicidis*, Valencia, IAM, 2019, págs. 131-157.

¹⁸ Solo a modo de ejemplo, José Rius Serra, «El Necrologio de San Cugat», y Ángel Fábrega Grau, «El Necrologio de San Lorenzo de Munt», *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 20, 1947, págs. 175 y 215; Eduardo Junyent, «El Necrologio del monasterio de San Juan de las Abadesas», *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 23, 1950, pág. 131; Jean-Loup Lemaitre (ed.), *Répertoire des documents nécrologiques français*, París, 1980; José Trenchs Ódena, «El Necrologio-Obituario de la catedral de Cuenca: noticias históricas y crónicas de la vida ciudadana», *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 12, 1982, págs. 341-380; Ernesto Zaragoza Pascual, «Necrologio del monasterio de Oña (1664-1793)», *Hispania Sacra*, núm. 74, 1984, págs. 629-670; Nikolás Jaspert, «La confraternitas de l'orde del Sant Sepulcre i el Necrologi de Santa Anna de Barcelona», en José Mutgé i Vives et al. (eds.), *La Corona catalanoaragonesa, l'Islam i el món mediterrani: estudis d'història medieval en homenatge a la Doctora M.^a T. Ferrer i Mallol*, Barcelona, CSIC-Milà Fontanals, 2013, páginas 397-408; Angelo D'Ambrosio, «I Necrologi della clausura clariana. Malattie e mortalità fra XVI e XVIII secolo», *Miscellanea francescana: Rivista di Scienze Teologiche e Studi Francescani*, núm. 114, 2014, págs. 162-180; Miguel Carlos Muñoz Feliu, «El Necrologio del padre Teixidor: dispersión y reubicación del patrimonio bibliográfico de los dominicos valencianos durante los siglos XIX y XX », *Hispania Sacra*, núm. 144 , 2019, págs. 619-628; Gabriela Signori, «The Necrology of Günterstal: The Notebook of the prioresses and abbesses, and thoughts on the

History of the *Necrologia Germaniae*», *Mediaeval Studies*, 81, 2019, págs. 273-307; Bernardo Porres Alonso, «Necrologio de trinitarios descalzos de 1719 a 1728», *Trinitarium. Revista de Historia y Espiritualidad Trinitaria*, núm. 29, 2022, págs. 291-300; Carlos Manuel Reglero de la Fuente, «Transformation de la mémoire écrite. Du Nécrologe de Cluny au Nécrologe-Obituaire de Carrión», en Eliane Magnani (dir.), *Productions et pratiques sociales de l'écrit médiéval en Bourgogne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2022, págs. 315-329.

¹⁹ Isabelle Poutrin, «¿Para qué servían los libros de revelaciones de mujeres? Deleites místicos, movilización católica y entretenimiento devoto en la España Barroca», en Nieves Baranda Leturio y María del Carmen Pina (eds.), *Letras en la celda...*, págs. 147-148, y José Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Madrid, FUE, 1988, pág. 404.

²⁰ Sobre la relación de este con los dominicos valencianos, véase Soler, *Oración fúnebre*, ceñida a tres lamentables ayes conque expresso su filial dolor el real convento de Predicadores de Valencia por la muerte de su venerable reverendísimo padre maestro fray Antonio Cloche, Valencia, A. Bordázar, s.a.

²¹ ACSCS. *Corpus Christi de Vila-real, Necrologia...*, págs. 1-2.

²² Al respecto del asunto, Isabelle Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.

²³ ACSCS. *Corpus Christi de Vila-real, Necrologia...*, pág. 3.

²⁴ *Ibíd.*., pág. 4.

²⁵ Cáncer, «el qual accidente se le originó de lo mucho que se avía reprimido en las muchas mortificaciones que tuvo en la religión por divina disposición [...] . Quando tuvo pues dicha enfermedad, se apartó de las otras relijiosas, porque no se le pegara, en una covita que ai en lo más alto del convento i allí se dio del todo a la oración y acía sus penitencias [...] . Creció el cánser i estendiéndose y aondándosele llegó a las venas del cuello i se fue desangrando asta que no le quedó gota de sangre». ACSCS. Corpus Christi de Vila-real, Necrologia..., pág. 81. Más escueta sería la referencia al óbito de sor Teresa por parte del capítulo provincial reunido en Valencia el año 1730. Acta capituli provincialis celebrati Valentiae, in regali Praedicatorum conventu, die XXIX aprilis anno MDCXXX, Valencia, Apud V. Cabrera, s.a., pág. 19.

²⁶ ACSCS. Corpus Christi de Vila-real, Ingresos y profesiones..., s. fol.

²⁷ ACSCS. Corpus Christi de Vila-real, Necrologia..., págs. 160-166.

²⁸ *Ibíd.*, pág. 9.

²⁹ A ella y su obra se refirieron Benito Traver García, op. cit., págs. 401-404; Celedonio Fuentes, art. cit., pág. 66; y José Lizandra Rubio, «La Guerra de la Independència (1808-1814) a Vila-real vista per una monja dominica», Font, núm. 24, 2022, págs. 201-221. Pero sobre todo Emilio Callado Estela, «Sor

Manuela Millà, el convent de Corpus Christi de Vila-real i la Guerra del Francés», en Rafael Roca (ed.), *Ser invisible. Testimonis literaris i documentals femenins*, Valencia, Afers, 2023, págs. 229-270.

³⁰ ACSCS. *Corpus Christi de Vila-real, Ingresos y profesiones...*, s. fol.

³¹ ACSCS. *Corpus Christi de Vila-real, Necrologia...*, pág. 286.

³² *Ibíd.*., pág. 168.

³³ Como refiere con pesar una hermana de hábito. «Su última enfermedad fue larga y en extremo penosa, pues se le canseró un pie y como no la podíamos levantar, pues desía el físico que si la meneábamos se le caería el pie con la pierna juntamete. Por este motivo y por avérsele subido el mal a las espaldas, se pegaron a la cama como las del Divino Esposo en el Santo Madero. A todo esto se añadía el aver perdido el abla, pero no el conosimiento». *Ibíd.*., pág. 288. No se harían eco de su desaparición los obituarios provinciales de la orden de Santo Domingo. Significativo a este respecto resulta el silencio de los capítulos de 1825 y 1829, sin rastro de sor Manuela Millá Aragón en los listados de difuntas. *Acta capituli provincialis Provinciae Aragoniae ordinis Praedicatorum Caesaraugustae in conventu S. P. N. Dominici, celebrati die 23 mensis aprilis anni 1825*, Valencia, In officina fillae A. Labordae, 1826, págs. 55-56, y *Acta capituli provincialis Provinciae Aragoniae celebrati die 9 mensis maii anni 1829*, Zaragoza, In officina F. Magallon, 1830, págs. 57-58.

³⁴ En relación con la exclaustación de los regulares y posterior

ocupación de sus bienes, continúan siendo de referencia obligada los trabajos de Manuel Revuelta González, *La exclaustación (1833-1840)*, Madrid, BAC, 1976, y «Los pagos de pensiones a los exclaustados y a las monjas», *Estudios Eclesiásticos*, núm. 53, 1978, págs. 47-76. También Josefina Bello Voces, «La ocupación de los bienes de los regulares», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, núm. 185, 1988, págs. 55-82.

³⁵ ACSCS. *Corpus Christi de Vila-real, Necrologia...*, págs. 12-18.

³⁶ *Ibíd.*, págs. 57-64.

³⁷ *Ibíd.*, págs. 147-153.

³⁸ *Ibíd.*, págs. 192-198.

³⁹ *Ibíd.*, págs. 293-400.

⁴⁰ *Ibíd.*, pág. 101.

⁴¹ *Ibíd.*, pág. 221.

⁴² *Ibíd.*, pág. 200.

⁴³ *Ibíd.*, pág. 20.

⁴⁴ Y para algunos, *Deux et machina* de este establecimiento hasta su desaparición en 1672. A falta de una biografía sobre el mismo, véanse las líneas a él dedicadas en memorias y crónicas dominicanas de diferente índole. Biblioteca Valenciana [=BV]. Nicolau Primitiu . Ms. 270, Memoria de los religiosos de este real convento de Predicadores de Valencia que han muerto desde el padre san Luis Bertrán, s. fol.; Biblioteca Universitaria de Valencia [=BUV]. Ms. 149, José Agramunt, [El Palacio Real de la sabiduría. Idea del convento de Predicadores de Valencia] Tomo tercero en que se trata de los obispos, prelados, inquisidores, confesores de reyes, cathedráticos y escritores hijos de este real convento, págs. 155 y 318, y Ms. 158, Domingo Alegre, Historia de las cosas más notables del convento de Predicadores de Valencia, año 1672. De su fallecimiento se harían eco las *Acta capituli provincialis celebrati Caesaraugustae, in regali Praedicatorum conventu, die 14 aprilis, anni 1674*, Zaragoza, Apud haeredes P. Lanaja et Lamarca, 1674, pág. 24.

⁴⁵ ACSCS. *Corpus Christi de Vila-real, Necrologia...*, pág. 172.

⁴⁶ Los casos de Santa María Magdalena y Santa Catalina de Siena, ambos en la capital. Véanse Emilio Callado Estela, *Mujeres en clausura...*, y Adolfo Robles Sierra, *Real monasterio de Santa Catalina de Siena...*

⁴⁷ ACSCS. *Corpus Christi de Vila-real, Necrologia...*, pág. 116.

⁴⁸ *Ibíd.*, pág. 128.

⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 209.

CAPÍTULO 7

La contra-ejemplaridad femenina y la Inquisición

1

RICARDO GARCÍA CÁRCCEL

y JOSÉ LUIS BETRÁN MOYA

(Universitat Autònoma de Barcelona)

El discurso eclesiástico sobre la ejemplaridad femenina se desarrolla fundamentalmente en dos ámbitos: el del matrimonio y el de la vida conventual. El primero está representado por la obra de fray Luis de León *La perfecta casada*, donde se fijan los cánones de ejemplaridad de las mujeres en el matrimonio cristiano. La obra, editada en Salamanca en 1583, está dedicada a María Varela Osorio y en ella el agustino comenta los Proverbios de Salomón para ilustrar la conducta que debe seguir la mujer casada. El retrato de la casada ideal se vincula a valores como el de la serenidad, la estabilidad doméstica, la dedicación íntegra al marido y a los hijos con vocación de encerramiento y el amor a Dios como representación del bien. Es bien patente que fray Luis de León subraya las dificultades de encontrar la «mujer de valor», por razones que tienen que ver con la propia «naturaleza» femenina. Distingue ya, desde la introducción de su obra, lo que son las «buenas mujeres» y las «malas mujeres»: «No hay cosa más rica ni más feliz que la buena mujer ni peor ni más desastrada que la casada que no lo es y de lo uno y lo otro nos enseña la Sagrada Escritura». De la buena dice así: «El marido de la mujer buena es dichoso y vivirá doblados días y la mujer de valor pone en su marido descanso y cerrará los años de su vida con paz...», y de la mala mujer dice: «La celosa es dolor de corazón y llanto continuo y el tratar con la mala es tratar

con los escorpiones... No hay cabeza peor que la cabeza de la culebra, ira que iguale a la mujer enojosa». Se precisa también que la mujer no se creó para el estudio de las ciencias sino para el oficio simple y doméstico.

En el capítulo segundo se reitera que:

Como la mujer sea de naturaleza flaca y deleznable más que ningún otro animal y de su costumbre e ingenio una cosa quebradiza y melindrosa... Es dificultoso hallar una mujer buena. Unas hay cerriles como caballos y otras resabidas como raposas, otras ladradoras, otras mudables a todos colores, otras pesadas como hechas de tierra...

La mujer casada que no cumple sus deberes, tal y como se expone en el capítulo tercero, es la mujer que no es honesta y fiel y desde luego no ha de ser «costosa ni gastadora». En el capítulo cuarto se resalta su función de hacendosa, lo que se repite en el sexto. En el capítulo séptimo se subraya que deben ser madrugadoras y atender al orden de la casa. En el capítulo décimo se lanza todo tipo de acusaciones contra las «muelles y regaladas mujeres» y se apela a los Proverbios para descalificar a las parleras, ociosas y vagabundas. La cultura, para fray Luis de León, en la mujer constituye más bien un obstáculo para el cumplimiento de sus funciones femeninas ².

El discurso eclesiástico de la ejemplaridad femenina, como hemos dicho, tiene su otro escenario de desarrollo en el ámbito conventual, donde la mujer alcanzó una cota de protagonismo que no tenía en la vida matrimonial. En este contexto, como ha puesto en evidencia Rosa María Alabrús ³, la Iglesia promocionó el género de las autobiografías y de las biografías de religiosas de cara a marcar las reglas de juego de la ejemplaridad femenina que debían conducir a la santidad. La obra autobiográfica de Teresa de Jesús establecería las pautas de todo un género literario que buscó articular cuál debería ser el modelo de conducta femenina a seguir en el futuro. Las mujeres, a través de sus biografías, relatadas por ellas mismas o por diversas personas al servicio siempre de los

intereses de la propia Iglesia, se erigieron en modelos de ejemplaridad estableciendo los referentes religiosos a seguir. La terapia personal para muchas religiosas y la intención hagiográfica fueron los ejes en los que se movieron los relatos autobiográficos y biográficos de estas mujeres. El disciplinamiento con rigorismo en la vida claustral, la necesidad de fijar un carisma que suscitara admiración y seguimiento en el tiempo postridentino de competencia de ideales, constituyeron los objetivos del discurso eclesiástico sobre beatas y monjas que llenó multitud de páginas en el siglo XVI . A caballo de la referencia teresiana, fueron muchas las religiosas que relataron sus vidas (al servicio de órdenes religiosas como dominicos, carmelitas y jesuitas, especialmente) para dar ejemplo de lo que debía ser y cómo debía ser entendida la religiosidad femenina ⁴ .

Obviamente, las mujeres no solo escribieron sobre sí mismas. Manuel Serrano Sanz en el siglo XIX elaboró su extraordinaria biblioteca de autoras españolas de 1401 a 1833 con la voluntad de glosar la capacidad de escribir de las mujeres para superar el viejo estigma cultural que encerraba a estas en el analfabetismo y la incultura. La valoración de la cultura femenina que se reflejaba en las mujeres escritoras llegó tarde. Hubo muchas mujeres cultas en los siglos XV, XVI y XVII, como Beatriz Galindo, Beatriz de Bobadilla, Francisca de Nebrija, María Pacheco, Ana de Cervatón, Juana de Contreras, Luisa de Sigüenza, Ana Caro, Beatriz Bernal, Olivia de Sabuco, María de Zayas... Desde dentro de los conventos o desde fuera escribirían muchas obras literarias que, en todo caso, fueron valoradas en su tiempo con retraso y siempre entendidas como excepciones a los cánones arquetípicos de ejemplaridad que debían cumplir las mujeres según fray Luis de León: la condición de incultas ⁵ .

La gran cantera de referentes de contra-ejemplaridad femenina fue la propia Biblia y, en particular, el Antiguo Testamento. Ahí están como iconos significativos las figuras de la primera mujer, Eva, presunta responsable del pecado original y de la salida del Paraíso Terrenal, así como Dalila, la mujer codiciosa que traicionó a Sansón, o la mujer de Lot, el símbolo de la curiosidad prohibida tras la salida de Sodoma y Gomorra... Siempre, en cualquier caso, se brindó la posibilidad de la conversión o la redención a lo largo de la

propia vida. Ejemplos significativos serían los casos de la prostituta de Raab o el mucho más celebre, en el Nuevo Testamento, de María Magdalena, compañera de Jesús en tantas situaciones límite. Obviamente, frente a las mujeres contra-ejemplares se confrontaba la figura de la Virgen María como modelo de perfección ⁶ .

El discurso de la contra-ejemplaridad femenina se nutrió de varios conceptos. El primero fue el de la vanidad, que se acabará vinculando a los llamados «afeites femeninos». Entrado el siglo XVII, la obra del exjesuita y posteriormente agustino catalán fray Antonio Marqués, titulada Tratado contra el afeite y mundo mujeril, fustigaría la obsesión femenina por su propia imagen narcisista. Según él, todas las mujeres podrían estar contagiadas del vicio de la vanidad ilusoria a la hora de ilustrar su belleza y de su fijación por construir su imagen exterior ⁷ .

El segundo concepto fue el de signo contrario: el encerramiento en sí mismas, desarrollando su propio imaginario, carente de racionalidad. El desarrollo de la mística contemplativa implicó la apuesta exclusiva por la gracia frente al esfuerzo, la pasividad frente a la voluntad, la emoción frente a la reflexión. El quietismo molinosista se convertiría en el símbolo de la degeneración a que podría llegar la excesiva fijación por el imaginario femenino. Este proceso alcanzó sus extremos máximos en el alumbradismo y en el autárquico mundo visionario de las mujeres. Así pues, el discurso de la contra-ejemplaridad intentó frenar las dos tendencias supuestamente características de las mujeres: la excesiva obsesión por la imagen externa y la construcción de un mundo interior que podía generar patologías mentales.

En el siglo XVII destaca, sobre todo, en Francia el intento de remodelar la conducta femenina para intentar conseguir el tan deseado equilibrio razón-emoción. Desde Francisco de Sales hasta François Fénelon en la Francia barroca se intentó construir un muro antimolinosista y antialumbradista que tuvo muchos seguidores en el discurso eclesiástico de la contra-ejemplaridad femenina en España. Ahí están los textos del jesuita Francisco Garau o el franciscano Antonio Arbiol como sublimadores de la figura de la ejemplar María frente a la anti-ejemplar Eva y, desde luego, tendrían extraordinaria influencia en su tiempo los jesuitas italianos

Juan Pedro Pinamonte y Cesare Calino, que se convirtieron en los celadores del imaginario femenino con la medicina de la prudencia y la cautela para el control de la propia imaginación y por supuesto la promoción de las relaciones sociales y corporativas ⁸ .

Quedaba, desde luego, muy lejos la defensa de la libertad de las mujeres y de la igualdad de sexos-géneros, que no se produciría hasta fines del siglo XIX, por más que contemos con antecedentes remotos de protofeminismo en los textos de Feijoo a principios del siglo XVIII ⁹ .

La Iglesia, ciertamente, siempre intentó reprimir los espasmos místicos, en su vertiente sensorial y emocional. Los dominicos fueron especialmente críticos con el imaginario místico. Melchor Cano y Alonso de la Fuente destacarán por su cruzada contra tal tipo de expresiones. Fray Alonso de la Fuente, predicando en Extremadura, dirá:

Lo cual me ofendió mucho más que los raptos, porque había entre estas mujeres tanta ignorancia en las cosas generales de la luz de Dios, que apenas sabían las oraciones comunes de la Iglesia, y viéndolas sujetas de esta especie, habrían subido de golpe a la contemplación divina.

Un místico tan significado como Juan de la Cruz decía:

Bien pudiera hablar aquí de algunas mujeres que han fingido llagas, azotes, corona de espinas y cristos en el pecho porque en nuestro tiempo hemos visto todo eso... los hombres sabios y cursados en la vida espiritual ningún caso hace de estas musarañas y quimeras, pero la gente popular y simple piensa que aquí está el punto de santidad. En fingiendo una mujercilla cuatro desmayos la celebran por santa y tiene segura la comida y cuanta ha de menester.

En el rechazo se dejan sentir argumentos descaradamente misóginos como los de fray Gaspar Navarro:

El sexo femenino es más flaco de cabeza y las cosas naturales o ilusiones del Demonio las tienen por del cielo y de Dios, sueñan más que los hombres y piensan que son verdades apuradas, también porque abunda la mujer de pasiones vehementes y lo que procede de la pasión piensa que nace de la verdad. También las mujeres son de su naturaleza más húmedas y vaporosas y lo que es húmedo más fácilmente recibe figuras varias que le imprimen. Las mujeres son más imaginativas que los hombres, pues como tengan ellas menos juicio y discurso y menos prudencia más se inclina el demonio a engañarlas...

Pero más allá de la misoginia, es bien patente que las nuevas élites clericales postridentinas no podían tolerar que las mujeres con fama de santidad eludieran o suplantaran la mediación eclesiástica, pues su papel cuestionaba el rol sacerdotal. Estas mujeres carismáticas ejercían un poderoso liderazgo social que podía trastocar los sistemas tradicionales de dominación masculina y desarrollar unas formas alternativas de religiosidad. En muchos casos se buscó en la represión el desarraigo de su entorno y la destrucción del tejido social en el que basaban su autoridad y encontraban apoyos para su proyecto de reforma ¹⁰.

Las fronteras de la ejemplaridad y la contra-ejemplaridad no siempre son claras. El problema mayor lo suscitó la interpretación del imaginario místico. La valoración de la propia Teresa de Jesús pasó por no pocas fases. Costó conseguir la unanimidad en la construcción de la ejemplaridad teresiana. Teresa de Jesús durante su vida sufrió alguna situación complicada, pero, gracias a su inteligencia emocional y su capacidad para las relaciones sociales, pudo superar las sombras de la contra-ejemplaridad y transitar rápidamente por el camino de la santidad. Después de su vida, y en el marco del proceso de beatificación, no le faltarían atribuciones de contra-ejemplaridad que fundamentalmente vinieron de un sector de la orden dominicana. El discurso de la ejemplaridad no

fue homogéneo ni unívoco. Trayectorias como la de la franciscana Luisa de Carrión, que estuvo a punto de ser beatificada, o María Jesús de Ágreda (que había sido amiga íntima del rey y acabaría por ser condenada por Roma en 1681) son significativas.

Al final, la contra-ejemplaridad muchas veces va vinculada a la sobredosis de valores de ejemplaridad. El exceso, incluso de virtudes, se convertiría en peligroso en el marco del Barroco y los jesuitas se encargarían especialmente de promocionar la moderación, el control emocional y la prudencia como valores fundamentales condenando todo exceso con el estigma del contra-ejemplo ¹¹ .

Preocuparon mucho en su tiempo los casos de fraude (María de Visitación de Lisboa, Lucrecia de León y tantas otras), que se intentaron controlar estableciendo las líneas rojas entre la verdad y la falsedad, la objetividad y la subjetividad de revelaciones, apariciones o raptos que suscitarían muchos problemas de discernimiento acelerados con la proyección que tuvo el ideario de Molinos en las últimas décadas del siglo XVII. La responsabilidad última de construir la frontera entre ejemplaridad y contra-ejemplaridad correspondió a la Inquisición. En el caso de Molinos, fue a partir de 1698 cuando la Inquisición se pronunció contra su obra, que había arrastrado con su doctrina de la contemplación a muchas mujeres ¹² .

Efectivamente, la institución que a la postre reguló los cánones de lo ejemplar y deseable penalizando lo contra-ejemplar e indeseable fue la Inquisición. La relación de las mujeres con la Inquisición ha sido estudiada en los últimos años a través de varias publicaciones que, desde nuestro punto de vista, han incidido más en casos concretos que no en el colectivo femenino. Contamos con pocos datos de la cuantificación de mujeres procesadas por la Inquisición en las relaciones de causa de fe. Pero una evidencia es incontestable: hubo muy pocas mujeres en relación con los varones. Los tribunales que más mujeres procesadas tuvieron fueron los de Toledo y Valladolid (30% y 35%, respectivamente). En el tribunal de Granada fueron procesadas un total de 423 mujeres, según Pérez de Colosia. En Cataluña, las mujeres constituyeron un 20% del total de procesados. En el tribunal de Lima, el número de mujeres

procesadas fue de 63, lo que suponía el 8,84% del total de procesados ¹³ . Las mujeres estuvieron menos presentes en los tribunales latinoamericanos que en los peninsulares.

Los tres grandes focos de contra-ejemplaridad femenina sobre los que proyectó sus tentáculos la Inquisición fueron: el alumbradismo, luego reconvertido en el mundo de las místicas ilusas; los delitos de supersticiones que llevaron a las mujeres a ser etiquetadas como brujas o hechiceras; y, por último, el criptojudasmo y el mahometismo, por el miedo al rol que representaba la mujer como garante de la reproducción de la contracultura judía y musulmana

¹⁴ .

El alumbradismo fue un fenómeno mixto respecto al género, pero ciertamente tuvieron un papel decisivo en su protagonismo mujeres como Francisca Hernández, Magdalena de la Cruz, Isabel de la Cruz o María de Cazalla en una primera generación. El dejamiento de varones como Francisco Ortiz estuvo muy vinculado al liderazgo femenino. Más que la ideología, lo que a la Inquisición le preocupaba del alumbradismo era la incidencia en las costumbres cotidianas, en las que contaba mucho el criterio de lo que los inquisidores llamaban «vanidades de mugerzillas» ¹⁵ . A la Inquisición le ha preocupado sobremanera el papel de las mujeres en el dirigismo del fenómeno alumbrado por su presunta indiscreción, su presión de los límites del género, la introducción de la problemática sexual en el discurso... La capacidad de influencia de las mujeres sobre los varones constituyó la gran inquietud de los inquisidores respecto al alumbradismo. Los grandes alumbrados tuvieron siempre su red de hombres dominados. Por citar un ejemplo, Francisca Hernández tuvo en esa red a personajes como Antonio de Medrano, que se convirtió en el epicúreo obsesionado por la lujuria a través de las directrices de su dominadora Francisca Hernández. Por otra parte, hay que tener en cuenta las denuncias del alumbradismo en los conflictos entre las propias mujeres ¹⁶ . El caso de María de Cazalla no se comprende sin la confrontación con otra mujer, Mari Núñez, calificada por la propia Inquisición de «mujer mentirosa y alborotadora de pueblos y rebobedora de cosas»

¹⁷ .

La cuestión sexual estuvo muy presente en la casuística conflictiva

de las mujeres. ¿Qué decir de la problemática conventual de las monjas de San Plácido en pleno reinado de Felipe IV, con su abadesa Teresa del Valle al frente, involucradas todas por el confesor fray Juan Francisco García Calderón, que, tras recibir tormento, se autoinculpó de haber cometido actos pecaminosos con aquellas? ¹⁸ .

La generación siguiente a este alumbradismo de la primera hora deslizará a las mujeres por el mundo del imaginario visionario. Un personaje femenino como Francisca de los Apóstoles ya no reflexiona sobre el ámbito de las costumbres, sino que se sumerge en el ahondamiento en su imaginario. La mujer contra-ejemplar para la Inquisición ya no era la dominante de vida licenciosa, sino la mujer mística de experiencias visionarias que ponía en riesgo la hegemonía masculina por su apuesta mental, que implicaba la evasión de la jerarquía corporativa en beneficio de la única dependencia espiritual de Dios y en la creencia en el demonio como el único intermediario posible. La mujer problemática entonces para la Inquisición fue la mujer inmersa en su boscoso imaginario, fuera de la realidad, presa del mundo emocional, la mujer soñadora que pasó a ser perseguida en cuanto que ilusa.

La ilusión se convirtió en patrimonio femenino. La Inquisición persiguió a estas mujeres cuando los controladores del espíritu, los confesores, no podían controlarlas. María Helena Sánchez Ortega nos ha analizado los casos de varias ilusas procesadas por la Inquisición, como Ana de la Cruz, Magdalena de la Cruz, las hermanas Francisca de Ávila e Isabel Bautista, Luisa de la Ascensión, «la monja de Carrión», Lorenza Cárdenas... ¹⁹ . En todas ellas, el cargo más reiterado por parte de la Inquisición era el de la simulación, la ficción de la apariencia de presuntos contactos con Dios o sus ángeles. El desbordamiento emocional intentó ser frenado por los directores espirituales, pero los inquisidores quisieron llegar más lejos. Les preocupó especialmente el fraude, el engaño más o menos interesado. La contra-ejemplaridad para la Inquisición se acabó convirtiendo en la representación de la mujer que miente, que pretende engañar a los varones, empezando por los propios confesores o asesores espirituales.

Ahora bien, los procesos inquisitoriales no siempre cortaron los

proyectos de vida de estas mujeres. Un ejemplo bien representativo es el de Ana Domenge, beata terciaria, dominica, catalana procesada por la Inquisición en 1610 por presunta heterodoxia, que, sin embargo, superó el trauma inquisitorial y acabó siendo considerada como modelo de mujer virtuosa, incluso fundadora de conventos, pese a los siete meses que había sufrido de interrogatorio inquisitorial ²⁰ .

El segundo frente de la contra-ejemplaridad femenina, tal y como la considera la Inquisición, fue el de la hechicería y brujería, el complicado mundo de la mujer-bruja. La brujería fue un fenómeno mayoritariamente femenino, aunque nunca exclusivo de este género. En 1526, los textos de la congregación de Granada se referían en todo momento a bruixos i bruixas. En el siglo XVII, en 1611, en los procesos inquisitoriales contra supersticiones de todo tipo, la figura dominante ya es la bruixa. Como es sabido, la actitud racionalista de la Inquisición juzgó a estas brujas con benevolencia, como si fueran simple ilusas. Esta postura es común por parte de Salazar Frías en los procesos de Zugarramurdi y en las actitudes de Pere Gil o Pedro de Valencia en otros ámbitos territoriales en los mismos tiempos. La brujomanía desatada a imitación de Francia en la segunda mitad de este siglo ya era un fenómeno prioritariamente femenino ²¹ .

La brujería femenina en el siglo XVII se centrará en España, prioritariamente a través de la apelación al demonio, en conseguir el éxito en las relaciones amoratorias, para lograr el amor de la dama o el caballero indiferente. Habitualmente son más las mujeres que reclaman la atención masculina que viceversa. También se utilizan las hechicerías para evitar perder al cónyuge o amante o para procrear y superar el fantasma de la impotencia. Ciertamente está muy presente en la brujería femenina española la trascendencia de la intermediación celestinesca.

El tercer gran foco de contra-ejemplaridad femenina a ojos de la Inquisición estuvo en el ejercicio de las contraculturas judía y musulmana. En este último caso, sobre todo, en Granada. La razón de esta persecución tiene mucho que ver con el peso que las mujeres tuvieron en la pervivencia y reproducción de las referidas contraculturas. Especial interés tiene el papel de las mujeres

judeoconversas, que generó grandes inquietudes en la Inquisición y se contempló en el Santo Oficio como un tipo de contra-ejemplaridad femenina a perseguir. El rol de las mujeres conversas se dramatizó porque se consideró que estas eran las transmisoras de la sangre que entregó a Cristo en la Cruz. Para la Inquisición, las mujeres judeoconversas, y en menor grado las moriscas, eran las que mantenían el orden socio-cultural judío y musulmán. Se hizo todo lo posible para romper la cohesión de la familia judeoconversa y morisca desvelando la auténtica identidad que se escondía tras la apariencia. La contra-ejemplaridad se situaba en este caso en la capacidad de ficción, de engaño, que se escondía tras la apariencia.

En el libro de Mary Giles se abordan varios casos de mujeres judeoconversas con extraordinaria incidencia en su tiempo y que serían procesadas por la Inquisición: Mari Sánchez y su hija Inés González, Inés de Hernán del Duque y Marina López ²² . En algunas de estas mujeres judaizantes se mezclan aspectos como el de la brujería o la hechicería. Tal es el caso de Leonor Bárcena, estudiada por Helena Sánchez Ortega ²³ .

En el siglo XVIII, la Inquisición no tuvo la misma incidencia sobre las mujeres que había tenido en los siglos anteriores. La caza de brujas remitió. En Toledo se procesaron en este siglo veintiocho brujas o hechiceras juntamente con cinco alumbradas y dos ilusas. En el tribunal de Murcia lo serían en este siglo quince místicas y cuarenta y una brujas y hechiceras. En cualquier caso, como ha demostrado Adelina Sarrión respecto al tribunal de Cuenca ²⁴ , la heterodoxia femenina se seguirá proyectando sobre los casos de endemoniamiento con las brujas como las principales protagonistas de los procesos inquisitoriales. Mujer y demonio serán compañeros inseparables. Siempre, en cualquier caso, al lado de la mujer perversa que pacta con el demonio está presente la mujer engañadora que rentabiliza sus supuestos poderes de intermediación y que explota en su favor la propia ignorancia femenina.

Conforme avanza el tiempo, la mujer contra-ejemplar erigida como modelo de mujer indeseable es la mujer autónoma y libre para decidir solo ella sobre su vida. En este ámbito llama la atención el crecimiento de la bigamia, especialmente en Galicia. Los casos de

Margarita López, Caterina de Villaloba o Catalina Fernández estudiados por Allyson Poska son significativos ²⁵ . En los tribunales de la Antigua Corona de Aragón, el 20% de los procesados por bigamia en el siglo XVIII son mujeres. La evasión del marido ciertamente conduce en muchos casos a la decisión de la mujer de volverse a emparejar, sin querer esperar su retorno y buscando la solución inmediata a su soledad.

A lo largo del siglo XVIII se acentúa el perfil de las mujeres libres que quieren determinar incluso su propia sexualidad. Aparecen casos de lesbianas como el de la valenciana Francisca García en 1750, un personaje especialmente singular ²⁶ . Era conocida como la «desnarizada», alias «la polvorista». Contra ella declaró la mujer Ángela Montero, de cuarenta años, casada, que expresó que «hace diez años la persuadió a tener actos torpes con ella», que «se resistió la declarante diciendo que era pecado», que ella decía «que, si no tenía intervención un varón, las acciones torpes no eran porquería...», que «se ponía una sobre otra», que «esta tuvo poluciones y solía decir la rea que tampoco era pecado», que «los actos duraron cuatro años besándose mutuamente sus partes». La declarante afirmaba, además, que por lo menos había tenido tales relaciones con otras diez mujeres. En la misma línea se manifestaba María Rodríguez, de cuarenta y ocho años, que afirmaba que también otra mujer, Josefa Muñoz, tenía «actos torpes» con la procesada.

Los perfiles de visionarias a que nos referimos en los siglos XVI y XVII cambiarán en el siglo XVIII. El ejemplo más significativo es el de Ángela Gertrudis de Jesús, la Pererona, que, aunque procesada por ilusa, por lo que destaca en su proceso es por «jactanciosa y embustera». Las ilusas se habían convertido en pícaras sin creerse nunca nada de lo que decían ²⁷ .

Ya en el siglo XIX aparecen por primera vez tipos femeninos de ideología liberal que, en algunos casos, se significaron por conspirar contra Fernando VII. Feliciano Osorio y María Jesús Monasterio fueron esposas de conspiradores contra el rey, al que pretendieron asesinar en 1814 con tanto o más protagonismo que sus maridos ²⁸ .

De esta manera, la contra-ejemplaridad femenina se cargaba de ideología política y perdía por completo la vieja beligerancia

teológica de antaño. El feminismo emerge en el siglo XIX y la hegemonía masculina con su tradicional discurso misógino empezó a perder seguridad en sí misma, de forma que la crítica al género femenino se irá haciendo desde supuestos ideológicos distintos a aquel discurso de la contra-ejemplaridad que hemos aquí relatado.

■

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «Ejemplaridad y contra-ejemplaridad femeninas. Las mujeres en la confesionalización europea y la globalización religiosa. Época Moderna» (proyecto competitivo Universitat Abat Oliba CEU, Santander Universidades, con referencia B223AR05, período 2022-2023).

² Hemos consultado la edición de *La perfecta casada*, Madrid, Taurus, 1987, y la edición digital de esta obra de la Biblioteca Miguel de Cervantes, 2008, que realizó Javier San José Lara, basada en la undécima edición de Madrid, Espasa Calpe, 1980. Véanse Blanca Castilla Cortázar, «Arquetipos de la femineidad en *La Perfecta Casada* de Fray Luis de León», *Revista Agustiniana*, vol. 35, núm. 106, 1994, págs. 135-170; María Ángeles Hernández de Bermejo, «La imagen de la mujer en la literatura moral y religiosa de los siglos XVI y XVII », *Norva*, núm. 8, 1987, páginas 175-188; María Victoria López Cordon, «La conceptualización de las mujeres en el Antiguo Régimen. Los arquetipos sexistas», *Manuscrs*, núm. 12, 1994, págs. 79-104; Isabel Morant y Mónica Bolufer, «Mujeres y hombres en el matrimonio. Deseos, sentimientos y conflictos», en Cristina Borderías (ed.), *La historia de las mujeres. Perspectivas actuales*, Barcelona, Icaria, 2009, págs. 133-162; María Ángeles Cantero Rosales, «De perfecta casada a ángel del hogar o la construcción del arquetipo femenino en el siglo XIX », *Tonos Digital. Revista de estudios filológicos*, núm. 14, 2007.

³ Rosa María Alabrús Iglesias, *Razones y emociones femeninas*.

Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco , Madrid, Cátedra, 2019; Las mujeres en el discurso eclesiástico, España, Francia, Portugal e Italia (siglos xvi - xviii , Madrid, Sílex, 2021.

⁴ Rosa María Alabrús y Ricardo García Cárcel, Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina, Madrid, Cátedra, 2015.

⁵ Manuel Serrano Sanz, Aportes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833, Madrid, Rivadeneyra, 1903.

⁶ Dulce María González Doreste, «Mujeres bíblicas como modelos de conducta femenina a finales de la Edad Media», Fortunatae, núm. 30, 2019, págs. 45-60.

⁷ Véanse Antonio Marqués, Afeites y mundo mujeril, Universidad Pontificia de Salamanca 1964, y Ricardo García Cárcel, «La retórica de las apariencias. Los afeites femeniles», en Rosa María Alabrús, Las mujeres en el discurso eclesiástico..., págs. 111-124.

⁸ Véase la edición crítica de la Guía espiritual de Molinos que llevó a cabo José Ignacio Tellechea, Madrid, FUE, 1976; José Ignacio Tellechea, Molinosiana. Investigaciones históricas sobre Miguel de Molinos, Madrid, FUE, 1987.

⁹ Benito Gerónimo Feijoo, «Defensa de las mujeres», en Teatro crítico universal, Madrid, Rivadeneyra, 1863, BAE, núm. 56,

tomo I, discurso XVI Véase Ana Garriga Espino, «Defensa de las mujeres. El conformismo obligado de Feijoo en la España del siglo XVIII », Revista electrónica de estudios filológicos, XXII, enero de 2012.

¹⁰ Ricardo García Cárcel y Doris Moreno, *Inquisición: historia crítica*, Madrid, Temas de Hoy, 2000, págs. 277-278; Álvaro Huerga, *Predicadores, alumbrados e Inquisición en el siglo xvi*, Madrid, FUE, 1973, págs. 39-95; Bernard Sesé, «Juan de la Cruz y la cuestión de lo femenino», *Actas XIII Congreso AIH*, tomo I, Centro Virtual Cervantes, págs. 385-394; Arturo Morgado, «Ángeles y demonios en la España del Barroco», *Chronica Nova*, núm. 27, 2000, págs. 107-130. Fray Gaspar Navarro escribió *Tribunal de superstición ladina*, 1631.

¹¹ Véanse Rosa María Alabrús y Ricardo García Cárcel, *op. cit.*, págs. 19-54; Enrique Llamas, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, CSIC, 1972.

¹² José Ignacio Tellechea, «El quietismo en Italia. Capítulos inéditos de la visita de los quietistas de Francisco Montalvo», *Teresianum*, vol. 27, núm 2, 1976, páginas 489-512.

¹³ Juan Blázquez Miguel, *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, Madrid y Córdoba, Servicio de Publicaciones Universidad, 1986; *El tribunal de la Inquisición en Murcia*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1986; *La Inquisición en Cataluña*, Madrid, Arkano Books, 1990; «Catálogo de los procesos inquisitoriales del Tribunal del Santo Oficio de Barcelona», *Espacio, Tiempo y Forma*, serie IV, núm 3, 1990, págs. 11-158; «Catálogo de los procesos inquisitoriales del Tribunal del Santo Oficio de Murcia», *Murgetana*, núm. 74, 1987, págs. 5-109; María Isabel Pérez de Colosia, «Mujeres procesadas por el

Santo Oficio de la Inquisición de Granada», Baetica, núm. 27, 2005, págs. 423-436; Joan Bada, «El tribunal de la Inquisición. ¿Un tribunal peculiar?», Revista de la Inquisición, núm. 2, 1992, págs. 109-120.

¹⁴ Doris Moreno, Adelina Sarrión, Manuel Peña y Luis Alberto Anaya, «Inquisición y control social», dossier en Historia Social, núm. 33, págs. 73-145; Mary Giles (ed.), Mujeres en la Inquisición, Madrid, Martínez Roca, 2000; María Jesús Zamora, Mujeres frente a la Inquisición en España, Vigo, Academia del Hispanismo, 2017; Adelina Sarrión Mora, Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos xvi - xix , Madrid, Alianza, 2000; La tentación de ser Dios . Vida y prodigios de la beata de Villa de Águila, Universidad de Castilla-La Mancha, 2020, y «Mujeres procesadas por la Inquisición», en María Jesús Zamora Calvo y Alberto Ortiz (coords.), Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia, Madrid, Abada, 2012, págs. 335-352.

¹⁵ Álvaro Huerga, Historia de los alumbrados (1570-1630), Madrid, FUE, 1978, 4 vols.; Antonio Márquez, Los alumbrados. Orígenes y filosofía, Madrid, Taurus, 1980; Francisco Pons y Fuster, Místicos, beatas y alumbrados, Valencia, Alfons el Magnànim, 1992; Beatas. Mujeres espirituales valencianas en la Edad Moderna, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2019.

¹⁶ Ángela Selke, «El caso del bachiller Antonio de Medrano, iluminado epicúreo del siglo XVI », Bulletin Hispanique, 58-4, 1956, págs. 393-420; Javier Pérez Escohotado, Proceso inquisitorial contra el bachiller Antonio de Medrano, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1989; Manuel Serrano y Sanz, «Francisca Hernández y el bachiller Antonio de Medrano. Sus procesos por la Inquisición (1519-1532)», Boletín de la Real Academia de la Historia, núm. 41, 1902, págs. 105-138.

¹⁷ Ángel Alcalá, «María de Cazalla. El doloroso precio de la victoria», en Mary Giles (ed.), op. cit., págs. 125-149; Mariló Vigil, *Las mujeres en los siglos xvi y xvii*, Madrid, Siglo XXI, 1974; Daniel Fraile Seco, «Mujer y cultura. La educación de las mujeres en la Edad Moderna», *Foro de educación*, núm. 4, 2004, págs. 74-88; Álvaro Castro Sánchez, *Las noches oscuras de María de Cazalla. Mujer, herejía y gobierno en el siglo xvi* Madrid, La linterna sorda, 2011.

¹⁸ Carlos Puyol Buil, *Inquisición y política en el reinado de Felipe IV. Los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Placido, 1628-1660*, Madrid, CSIC, 1993.

¹⁹ María Helena Sánchez Ortega, *Escritoras religiosas españolas. Trance y literatura, siglos xv - xix* Madrid, El Cid, 2011, vol. II, págs. 282-304; Gillian T. V. Ahlgren, «Francisca de los apóstoles. La voz de una visionaria a favor de la reforma en el Toledo del siglo XVI », en Mary Giles (ed.), op. cit., págs. 149-167.

²⁰ Véase la autobiografía de Ana Domenge en Biblioteca Universitaria de Barcelona (BUB), Ms. 1038; Elisabeth Rodhes, «Y yo dije sí señor. Ana Domenge y la Inquisición de Barcelona», en Mary Giles (ed.), op. cit., págs. 167-191.

²¹ Beatriz Moncó, «Beatas y posesión demoniaca. Contramodelos femeninos e Inquisición», *Edad de oro*, vol. 38, 2019, págs. 75-88.

²² Mary Giles (ed.), op. cit., págs. 33-73.

²³ María Helena Sánchez Ortega , op. cit., págs. 204-307.

²⁴ Adelina Sarrión, «Mujeres procesadas por la Inquisición...», págs. 335-352.

²⁵ Allyson Poska, «Cuando se las juzga por bigamia. La mujer gallega y el Santo Oficio», en Mary Giles (ed.), op. cit., págs. 232-253.

²⁶ Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, Tribunal de Corte, leg. 2519, 3733-14, 3730-16.

²⁷ AHN, Tribunal de Corte, leg. 3733-4.

²⁸ AHN, Inquisición, Tribunal de Corte, leg. 3727-17.

CAPÍTULO 8

Ejemplaridad y contra-ejemplaridad en María Teresa de Austria

ANTONIO FERNÁNDEZ LUZÓN

(Universitat de Barcelona)

Según el diccionario de la Real Academia Española, el término ejemplar sirve para designar algo que «da buen ejemplo y, como tal, es digno de ser propuesto como modelo», y asimismo para denotar aquello que es «original, prototipo, norma representativa». La vida y el gobierno de María Teresa de Austria fueron ejemplares en ambos sentidos, aunque no estuvieron exentos de contradicciones y zonas sombrías. En cuanto conspicua representante del poder femenino, no puede ser contemplada con la mentalidad feminista actual, sino con la del siglo en que reinó por espacio de cuarenta años, entre 1740 y 1780. Como reina absoluta perteneció a la estirpe legendaria de las mujeres con un destino fuera de lo común. Quiso gobernar como mujer —la única en la dinastía de los Habsburgo— y ser un referente de la razón de ser austríaca. Durante su largo reinado ejerció la soberanía del imperio más grande de Europa, un conjunto de territorios muy diversos que hoy forman parte de doce Estados: Austria, Alemania, Bélgica, Croacia, Hungría, Italia, Polonia, Rumanía, Serbia, Eslovenia, Eslovaquia y la República Checa.

María Teresa se propuso encarnar la ejemplaridad en los roles fundamentales, a veces contrapuestos, que tuvo que asumir: la reina católica digna de figurar en el panteón de la Europa monárquica, la esposa perfecta de un marido adorado, pero voluble e infiel, y la madre de dieciséis hijos a los que amó, pero no dejó de utilizar para su política de alianzas matrimoniales hasta el punto de ser llamada «la suegra de Europa». Tales desafíos, en su época, no los tuvo que afrontar ningún soberano masculino. Por ser mujer no había sido instruida en las tareas de gobierno. Como recordaría en su Testamento político, su padre no había creído conveniente iniciarla

en la dirección de los asuntos exteriores ni interiores ni informarla al respecto, y al principio de su reinado se encontró sola, sin dinero, tropas ni consejeros ¹ .

Por ser mujer, su advenimiento al trono estuvo erizado de dificultades. Como escribió Voltaire en *El Siglo de Luis XIV* (1768), inmediatamente después de la muerte de su padre Carlos VI y antes de ser coronada en Bohemia y Hungría, María Teresa fue «atacada por todas partes». Los monarcas europeos vieron en la joven e inexperta archiduquesa de Austria una mujer vulnerable, le negaron el derecho a suceder a su padre, Carlos VI, e intentaron arrebatárle parte de sus dominios. Desde el primer día de su toma de posesión como archiduquesa de Austria, se escucharon protestas contra el hecho de que accediera al trono, ya que por ser mujer se la suponía carente de la grandeza y fortaleza necesarias para gobernar la nación. Se decía que no sería capaz de mantener su autoridad y que un reinado femenino no era conveniente para el decoro de la nación. Se afirmaba que era una presa fácil para quienes, dentro del imperio, ambicionaban socavar su poder y, sobre todo, para las monarquías extranjeras que pretendían despedazar sus posesiones y arrebatárle parte de ellas.

Se esperaba que cediera su lugar al popular elector de Baviera, Carlos Alberto, o bien que, en cuanto esposa complaciente, permaneciera a la sombra de su marido, Francisco Esteban, el duque de Lorena. La bien informada condesa de Harrach, en carta a su padre, Federico Augusto, fechada el 22 de octubre de 1740, se refería a María Teresa como «la reina de invierno que terminaría con la primavera» ² . Nadie podía imaginar que la archiduquesa de Austria poseía un espíritu indomable y que supliría su falta de experiencia con una lucidez y fuerza de carácter fuera de lo común. Estos rasgos de su personalidad, de capital importancia en su trayectoria de gobierno, habían sido certeramente detectados por el embajador veneciano Foscarini en su despacho de julio de 1735: «Lo más destacable, a mi juicio, de esta princesa, es la elevación de su espíritu, junto con una cierta virilidad del alma que la convierte en admirablemente apropiada para la dirección de los asuntos de Estado» ³ .

Durante siglos se había considerado que las mujeres no podían

encarnar el cuerpo político del rey, simbólico e inmortal, que se transfería al cuerpo natural de su sucesor. La construcción sociosexual de la mujer hizo que la principal misión de las reinas consortes fuera la de engendrar hijos. Cuando solo tenían hijas, o el matrimonio era estéril, se las relegaba, repudiaba e incluso se esperaba —o propiciaba— su muerte en algunos casos para que el rey pudiese engendrar herederos varones con otra esposa. Como reina propietaria, María Teresa no tuvo que padecer este calvario, aunque todos pensaban que dejaría el poder en manos de su marido y se limitaría a proporcionar herederos masculinos para la corona. Sin embargo, ella supo hacer valer su condición de mujer, de madre y de gobernante para desempeñar sus diferentes roles virtuosamente y transgredir el cuerpo político y el cuerpo natural tradicionalmente masculino de la soberanía ⁴ .

Al traer al mundo dieciséis hijos, de los cuales cinco eran varones, María Teresa puso fin a la obsesión del heredero de sus predecesores y reforzó el poder simbólico de los Habsburgo. También afirmó el suyo propio. Su cuerpo casi siempre embarazado dio la imagen de un poderío vital jamás conocido en el cuerpo de un soberano masculino. Además de criar y educar a sus hijos, dio a la maternidad una nueva dimensión política, transformando la imagen del rey-padre severo en la de la reina-madre benevolente que gobierna por amor a su pueblo. Al rol de soberana y de madre, hay que añadir su modo de gobernar en femenino. Sin caer en la coquetería, mantuvo un poder de seducción siempre temido por los diplomáticos, algunos de los cuales recibieron instrucciones de sus gobiernos para defenderse del encanto con que defendía sus discursos y notificaba sus decisiones. «El hombre del siglo —escribió su consejero y amigo Manuel Silva Tarouca— es una mujer» ⁵ .

Aun cuando María Teresa era soberana por derecho propio, tenía el hándicap de pertenecer al género femenino. Consciente de los cambios que su entronización introdujo en la tradicional legitimación masculina del poder de los Habsburgo, incorporó rasgos femeninos para construir una imagen simbólica de su figura real relacionados con la imagen de reina-madre. Con este objetivo, no dudó en utilizar todos los propagandísticos recursos a su alcance, siendo un ejemplo acabado de prestancia femenina en la más alta

esfera del poder. Su condición femenina fue indisoluble de su actuación como soberana, que se caracterizó por la imbricación entre el ámbito público y el privado. En el siglo XVIII, este modo de proceder, más moderno de lo que pudiera parecer e insólito entre los soberanos, era una novedad, escasamente valorada aún hoy por los historiadores que no han tenido en cuenta el punto de vista femenino. Los partos difíciles, la muerte de algunos de sus hijos o los celos de la mujer engañada son indisolubles de su actuación como reina.

Desde el inicio de su reinado, la joven archiduquesa desplegó una magistral campaña de seducción con hombres y mujeres. Los embajadores extranjeros alababan su gracia y encanto unánimemente. Se decía incluso que sir Thomas Robinson, barón de Grantham y embajador de Inglaterra, estaba enamorado rendidamente de ella. Según la condesa Harrach, sabía ganarse el corazón de cuantos la conocían. Pero ella sabía muy bien que la seducción no bastaba para gobernar. Para ser querida por sus súbditos, simplificó el protocolo y la rígida etiqueta española de la corte y abrió las puertas del palacio de Hofburg con audiencias semanales a los vieneses. De forma sorprendentemente moderna, María Teresa se propuso conciliar las obligaciones políticas y militares con la vida familiar. Aun cuando en su vida cotidiana imperaba la disciplina y era una trabajadora empedernida, consiguió crear un entorno doméstico íntimo, casi burgués, sin restar brillantez a la corte de Viena, donde se celebraban numerosas ceremonias, veladas teatrales y bailes de disfraces ⁶.

Pronto orilló los asuntos del gobierno, descartando a los viejos consejeros de su padre y rodeándose de personas mejor preparadas, entre ellos el conde Manuel Silva Tarouca, a quien ordenó no solo que la asesorara, sino que le señalara sus errores y defectos con total sinceridad, como si no fuera su reina. Su entereza como gobernante fue puesta a prueba desde que empuñó el cetro, pero supo demostrar que la fortaleza y la autoridad eran también cualidades femeninas. En diciembre de 1740, Federico II, al que ella creía su mejor amigo, ocupó militarmente Silesia en pocos días sin preaviso. El elector de Baviera cuestionó la legitimidad de la archiduquesa y pretendió heredar sus posesiones. Poco después, Francia intervino en el conflicto sucesorio enviando tropas para

apoyar las reivindicaciones del elector de Baviera. Era el principio de la Guerra de Sucesión que enfrentó a Austria —aliada con Gran Bretaña— contra Baviera, Prusia, Francia y España durante ocho años.

Pese a la pérdida de Silesia y el fallido intento de recuperarla durante la Guerra de los Siete Años (1756-1763), la archiduquesa no solo logró afianzarse en el trono, sino convertir el sistema político heredado de su padre, que este dejó en quiebra y riesgo de desintegración, en uno de los Estados más poderosos de Europa. Federico II de Prusia no pudo dejar de expresar su sorpresa por las dotes de mando de la archiduquesa cuando declaró: «Por primera vez los Habsburgo tienen un hombre fuerte en el poder, pero resulta ser una mujer». El peso de la tradición monárquica masculina era tan grande que cuando María Teresa accedió al trono de Hungría en 1741 fue coronada rey, no reina.

Desde su entronización, difícil y protestada, hasta el agónico final de su reinado como viuda inconsolable, envejecida y enfrentada a su hijo el emperador José II, María Teresa vivió entre dos épocas — el Barroco y la Ilustración—, aferrada a la tradición y debatiéndose con la modernidad. Su fidelidad al pasado no fue óbice para que cambiara el porvenir, aunque le supuso un alto coste personal. La modernidad en la esfera de gobierno se materializó en su capacidad para adaptar la monarquía a los retos de su época y acometer profundas reformas. Centralizó el poder político, saneó las finanzas, creó una burocracia eficiente, fomentó la manufactura y el comercio y renovó el destartalado ejército de su padre. A ella se le debe, asimismo, el nuevo código civil (Codex Theresianus) que prohibía quemar en la hoguera a las mujeres acusadas de brujería, abolía la tortura y sustituía la pena de muerte por los trabajos forzados.

En el ámbito educativo, aplicó los principios de los filósofos de la Ilustración, aunque no simpatizaba con su cuestionamiento de los fundamentos de la sociedad cristiana, y sentó las bases para la instrucción elemental de la población infantil. También fue relevante su actuación en el campo sanitario. Sustituyó la desfasada medicina de la época de Carlos VI por otra más acorde con los nuevos postulados científicos y contrató a reputados médicos

europeos. En este campo, cabe subrayar su decisión de llevar a cabo una campaña de inoculación de los niños contra la viruela, una enfermedad que había acabado con la vida de su hija y de su nuera.

Sus difíciles embarazos y dolorosos partos, o la muerte de algunos de sus hijos, pesaron en su vida tanto o más que los reveses políticos o militares. Los diplomáticos pensaban que sus gestaciones eran un simple paréntesis sin consecuencias, no las consideraban importantes. Pero sus vivencias eran muy diferentes. Ella pensaba que los embarazos eran un cruel trabajo y esperaba los alumbramientos con horror. A su amiga Antonia de Sajonia le confesó: «Yo sería feliz de terminar con diez hijos, porque siento que eso [los embarazos y partos] me debilita y envejece mucho, lo cual no me preocuparía si no me volviera menos capaz para el trabajo intelectual» ⁷ .

En el siglo XIX, bajo el reinado de su bisnieto Francisco José (1848-1916), la imagen maternal de María Teresa fue reivindicada y profusamente representada en obras impresas y escultóricas como la encarnación ejemplar de la Austria triunfante, la gran reina fundadora de la dinastía de los Habsburgo-Lorena por su matrimonio en 1736 con Francisco Esteban, duque de Lorena y luego gran duque de Toscana. La exaltación de su vida familiar posibilitó contrastar el gobierno femenino y maternal de María Teresa con el racionalismo frío y maquiavélico del rey homosexual de Prusia, Federico II el Grande. Aunque pertenecían a la misma generación y accedieron al trono con un intervalo de cuatro meses, nadie era más opuesto a María Teresa que su acérrimo enemigo Federico II, quien le arrebató Silesia, la región más poblada y rica, alegando que la herencia de la archiduquesa de Austria era ilegítima por ser mujer.

Aunque conocía los obstáculos que para el ejercicio del poder representaba la maternidad, María Teresa quiso asegurar con su numerosa prole la permanencia de la dinastía de los Habsburgo. Alumbró dieciséis hijos que atestiguan la importancia que daba a la maternidad como principio director de su vida privada y política. Sus cinco hijos varones disiparon cualquier duda sobre su sucesión masculina, lo que acrecentó su legitimidad y la preponderancia de Austria dentro del conjunto de potencias europeas. Su progenie

aumentó sin cesar. Como ella misma afirmó: «No sé si me quedará ciudad en donde dar a luz». Ser tan prolífera le permitió, asimismo, desplegar una política exterior, más basada en Venus que en Marte, y establecer alianzas matrimoniales con varios reinos europeos.

María Teresa de Austria fue una madre ejemplar, capaz de la mayor ternura, pero también de la mayor dureza, incluso de la injusticia. Una madre en continua tensión entre las decisiones que le dictaba su corazón y las impuestas por la razón de Estado. Su implicación maternal en la crianza y la educación de su numerosa progenie no era común ni en su tiempo ni entre la realeza. «La educación de mis hijos ha sido siempre mi grande y el más querido de mis objetivos», escribió en abril de 1774. Según Élisabeth Badinter, María Teresa inauguró una nueva etapa en la historia de las mujeres: «La de la maternidad burguesa, activa y responsable de la vida y del futuro de cada uno de sus hijos. Una madre que anuncia la de los tiempos modernos»⁸. Con tantos hijos, no deja de sorprender cómo pudo conciliar el rol de madre ejemplar y el de la reina modélica que trabajaba a veces hasta quince horas al día y tuvo que dirigir dos guerras de siete años. La preocupación constante por sus hijos era prácticamente desconocida entre la mayoría de sus semejantes.

Pero María Teresa era también la soberana absoluta del imperio de los Habsburgo, que tenía el deber de prepararlos para desempeñar sus roles y responder a sus intereses políticos. Dado su pensamiento conservador —todavía creía que los reyes lo eran por derecho divino—, consideraba a sus hijos como un capital dinástico. Lo paradójico es que los educó para ser piezas en el tablero de la negociación política, lo que la caracterizaría como una madre controladora y dominante. El ejemplo más palmario fue su obstinación en emparentar con el reino de las Dos Sicilias, misión a la que dedicó tres hijas, ya que las dos primeras a tal fin destinadas murieron de viruela antes del matrimonio con Fernando I. En la misma línea de fomentar alianzas estratégicas, concertó el matrimonio de su hija María Antonieta con el futuro Luis XVI de Francia, una unión que acabaría en la guillotina.

La archiduquesa amaba a su marido, Francisco Esteban, duque de Lorena, desde la adolescencia y lo veía como un bello héroe. En 1736, a sus diecinueve años de edad, se celebró el matrimonio y se

consumó la misma noche de bodas. El descubrimiento de la sexualidad en brazos del apuesto Francisco Esteban fue para ella una pasión que nunca la abandonó. Contrariamente a los usos de las casas reales, siempre compartió el lecho con su marido hasta la muerte del príncipe. Ignoraba que cuando Francisco Esteban fue nombrado por su padre, Carlos VI, virrey de Hungría, con residencia en Presburgo, ya había comenzado a mostrar su debilidad por las mujeres y se había hecho odiar por su fatuidad y erróneas decisiones.

Tras la muerte de Carlos VI en 1740, la reina no cejó en sus esfuerzos por intentar reparar las injusticias que según ella había sufrido su esposo para restaurar su honor y orgullo. El 22 de noviembre de 1740 le nombró corregente de sus Estados, declarando que mantenía sus derechos plenos e inalienables a la soberanía, pero que «a causa de su sexo, ella necesitaba su ayuda para gobernar»⁹. Como madre, las gestaciones extenuantes y los dolorosos partos podían impedirle transitoriamente gobernar o llevar sus tropas al combate, aunque llegó a afirmar que, de no estar siempre embarazada, habría participado directamente en las batallas. Al introducir al «padre de sus hijos en el gobierno», jugaba con la analogía entre sus súbditos y sus hijos.

La razón de Estado la llevó a establecer la corregencia, que nunca puso formalmente en cuestión. El deseo de reparar la reputación de su esposo pesó en su política y le hizo adoptar a sabiendas decisiones contrarias a los intereses de Austria para no ofender a su esposo. Durante la Guerra de Sucesión, para impedir el paso de sus enemigos franceses y bávaros, cometió el error de confiar el mando de las tropas a su marido, el cual ya había dado pruebas de su ineficacia y pusilanimidad en la guerra contra el imperio turco. Estaba más preocupada por la suerte de su marido que por la de Silesia, invadida por Federico II. No había fondos para sostener la guerra, pero ella buscaba por doquier el dinero necesario para que Francisco Esteban fuera elegido emperador del Sacro Imperio Romano Germánico.

Finalmente, la reina impuso su ley sobre la esposa y María Teresa apartó a su esposo del poder sin ofenderle. En 1742 ordenó que las decisiones del Consejo de Guerra no fueran validadas hasta que ella

las firmara personalmente mediante un código cifrado, para soslayar los inconvenientes que podrían resultar de las órdenes de Francisco Esteban. Incapaz de resistir las peticiones del marido, la soberana jugó un doble juego y tomó precauciones para que este no pudiera adoptar decisiones políticas o militares.

Existía otra razón política fundamental para la corregencia: la dignidad de emperador del Sacro Imperio estaba constitucionalmente prohibida a las mujeres. Renunciar al título imperial, cuya elección siempre había recaído en su familia, hubiera sido sumamente pernicioso para la monarquía. Pero si se obstinó tanto en conseguirlo fue para prestigiar a su marido, Francisco Esteban, no para ser ella misma emperatriz ¹⁰. A pesar de todos sus esfuerzos, en enero de 1742 fue elegido el elector de Baviera su detestado rival, que ostentó el título hasta su fallecimiento prematuro en enero de 1745. Solo entonces la reina logró que su esposo, hasta entonces privado de facto de gloria y poder, fuera coronado emperador en octubre de aquel año con el nombre de Francisco I.

Los intereses de la reina divergían de los de la mujer amorosa. Como gobernante era consciente de las limitaciones y debilidades de su esposo, que carecía de talento militar y de visión política. Pero como esposa quería apoyar las ambiciones de Francisco Esteban y prestigiarlo. Estas contradicciones le generaban un conflicto interior irresoluble que provocaba escenas tormentosas en el seno del matrimonio. Pese a las imperfecciones e infidelidades del esposo, ella solo pensaba en honrar a su marido y al padre de sus hijos. Ferviente católica, creía que el matrimonio cristiano basado en el amor y en el establecimiento de un vínculo sagrado constituía uno de los pilares de la sociedad.

María Teresa fue una reina de profundas convicciones religiosas. Desde la infancia acompañaba a sus padres en sus peregrinajes a los principales monasterios y en sus numerosas devociones. Instruida por los jesuitas y educada para ser una buena cristiana y cultivar las virtudes de la rectitud, la honestidad y la generosidad, consagraba una buena parte de su tiempo a la plegaria. En ocasiones, su moral católica entró en conflicto con los intereses políticos. En 1771, la desmembración de Polonia planteada por el expansionismo ruso y

prusiano chocó con su voluntad de respetar el derecho y la justicia religiosamente. La idea de Federico II de proponer a la zarina Catalina II un reparto de Polonia entre Rusia, Prusia y Austria sedujo a su hijo, el emperador José II, al que había nombrado corregente y con quien compartía el gobierno.

Los escrúpulos de María Teresa en aceptar un plan que implicaba atacar a Polonia, un país amigo, y apropiarse de parte de su territorio provocaron una profunda crisis, personal y política, en la corregencia con su hijo José II. Tan asiduo lector de Maquiavelo el hijo como la madre de los Evangelios, la piadosa María Teresa se resistió a apoyar el realismo político de su descendiente, aunque finalmente acabó cediendo. Avergonzada por haber cedido a la avidez imperial, su conciencia cristiana la torturaba. Sabía que había obrado mal y que debería rendir cuentas pronto ante Dios. Se había comportado con Polonia como Federico II con ella treinta años antes. Además, al traicionar a un país amigo, su reputación de reina leal y moral se vio empañada por quienes la acusaban de hipocresía.

La contra-ejemplaridad de María Teresa se manifestó, sobre todo, en su intolerancia hacia la difusión del protestantismo entre sus súbditos y en su antisemitismo. Confinó a los protestantes en Transilvania y confió a los hijos de las viudas protestantes a familias católicas. Ejerció un estricto control de la minoría judía y llevó al exilio en 1744 a unos 20.000 judíos, sobre todo de Praga y del resto del reino de Bohemia. Por su hostilidad hacia los judíos, Hitler y el nazismo se apropiaron de su figura y la representaron como un modelo de matrona sana, fuerte y extraordinariamente fértil cuya función era repoblar el mundo con vástagos arios, una imagen distorsionada pero inquietante.

A diferencia de su coetánea la emperatriz rusa Catalina II, una coleccionista de amantes generosamente recompensados, el amor sagrado e incondicional de María Teresa por su marido la atrapó en un destino de mujer atormentada por un hombre infiel. Francisco Esteban tuvo incontables aventuras sin porvenir y amantes duraderas, como la escultural bailarina Eva María Veigel, a la que María Teresa despachó con cajas destempladas a Inglaterra en 1740. En las décadas siguientes se le atribuyeron al emperador

relaciones con la condesa de Colloredo, mujer del vicescanciller, y con la condesa Palffy, dama de honor de María Teresa, sin contar el resto de las damas con las que compartía veladas y cacerías. En 1757, envejecida y obesa, la soberana cumplía cuarenta años mientras Francisco Esteban vivía una pasión arrolladora con la joven Marie-Wilhelmine, de diecinueve años e hija del mariscal Neipperg, a la que convirtió casi en su amante oficial.

Los celos de María Teresa ante el enjambre de mujeres que mariposeaban en torno a su esposo eran la comidilla de embajadores y diplomáticos extranjeros. El conde de Podewils, ministro plenipotenciario de Federico II de Prusia, escribía a su rey en 1757: «Ella es muy celosa de este príncipe y hace todo lo posible para evitar que cobre apego a otra mujer. Siempre pone cara de perro a las damas que el emperador empieza a cortejar». Los espías de la reina la mantenían informada de los adulterios de Francisco Esteban y, cuando las cosas iban demasiado lejos, perseguía a los compañeros de francachelas de su marido y les obligaba a abandonar la corte. Sus convicciones religiosas y las insoportables traiciones de su marido la llevaron a declarar la guerra al sexo fuera del marco conyugal. A fines de la década de 1740 organizó en la corte una red de espionaje con el objetivo de vigilar y castigar a los culpables de adulterio o de mantener relaciones al margen del matrimonio.

En 1747, cuando sus espías encontraron a unos jóvenes en casa de una cantante de ópera, la emperatriz la hizo encarcelar y convocó una reunión urgente de la Comisión de Castidad, a la que ordenó investigar a todas las actrices, bailarinas y cantantes por ser particularmente sospechosas de lascivia. Una representante del género operístico en cuyo domicilio se encontró a un hombre fue encerrada de por vida en un monasterio de Timisoara. Los comisarios del «decoro público» eran, en ocasiones, algo más benevolentes con la aristocracia encumbrada a los más altos puestos de la monarquía, como en el caso del príncipe de Trautson, gran chambelán de la corte, al que descubrieron en compañía de una dama y tuvieron la deferencia de advertirle que se marchara porque de lo contrario se verían obligados a arrestarle también a él.

La pareja adúltera formada por la condesa Esterházy y el conde

Schulenburg huyó a Zúrich para no ser represaliada. La reina solicitó entonces que la condesa fuera extraditada para recluirla en un convento. La desdichada Esterházy logró huir a Holanda y acabó mendigando por las calles. A su amante Schulenburg se le condenó a ser decapitado, aunque finalmente la reina le perdonó la vida y lo desterró. Numerosas mujeres, sobre todo extranjeras, fueron detenidas o devueltas a sus lugares de origen, como la célebre bailarina Santini, forzada a trasladarse a Venecia con una escolta armada para evitar que huyera.

El despotismo puritano de la reina se nutría de rumores y cotilleos, a menudo infundados, a los que ella se complacía en dar crédito. El conde Silva Tarouca, principal consejero áulico, le reprochó haber aceptado mil acusaciones en su mayoría inventadas. El embajador prusiano Podewils constataba: «El descontento es general y circulan numerosos escritos injuriosos contra el gobierno y, sobre todo, contra la comisión denominada de la castidad». Pero las protestas no la disuadieron de intensificar su belicosidad contra el sexo ilícito y, particularmente, contra las prostitutas que pululaban por Viena, igual que en Londres o París. Un decreto de 1751 ordenaba la deportación de las «mujeres públicas» a Timisoara, con la prohibición de regresar a Viena. En la capital, unos trescientos policías se encargaban de perseguir a las prostitutas y a cualquier mujer, soltera o casada, que conculcara las normas de castidad o fidelidad conyugal.

El decreto de 1773, concerniente a la indumentaria femenina, prohibía las faldas cortas y los corsés que mostraban demasiado pecho. A la entrada de los bailes, que debían concluir a las once de la noche, se verificaba el vestido de cada una de las mujeres, incluyendo a todas las clases sociales. Los viajeros que antes iban a divertirse a Viena no volvieron a ir a esta ciudad. Algunos dejaron testimonio de su indignación, desde Casanova hasta el diplomático Hennin. Un catedrático de derecho, advertido por su hospedero de que podían entrar en su habitación los comisarios para verificar si dormía solo o con una mujer, escribió indignado: «No quise permanecer ni un instante en una villa donde gente semejante, con sus espías pendencieros, podían vejar a todo el mundo a su voluntad».

■

¹ Jean-Paul Bled, Marie-Thérèse d'Autriche, París, Fayard, 2001, págs. 72-73.

² Élisabeth Badinter, Le Pouvoir au féminin, París, Flammarion, 2016, pág. 89.

³ *Ibíd.*, pág. 96.

⁴ Regina Schulte (dir.), *The Body of de Queen: Gender and Rule in the Courtly World, 1500-2000*, Nueva York, Berghahn Books, 2006, pág. 9.

⁵ Badinter, *op. cit.*, págs. 164-165.

⁶ Sobre la corte de María Teresa, véase Jeroen Duindam, *Viena y Versailles. Las cortes de los rivales dinásticos*, Madrid, Machado Libros, 2009, págs. 269-271.

⁷ Badinter, *op. cit.*, pág. 215.

⁸ Élisabeth Badinter, *Les conflits d'une mère. Marie-Thérèse d'Autriche et ses enfants*, París, Flammarion, 2020, pág. 13.

⁹ Derek Beales, «Love and the Empire: Maria Theresa and her

co-regents», en R. Oresko, G. C. Gibbs y H. M. Scott (dirs.), *Royal and Republican Sovereignty in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pág. 486.

¹⁰ Victor-L. Tapie, *L'Europe de Marie-Thérèse: Du Baroque aux Lumières*, París, Fayard, 1973, pág. 76.

CAPÍTULO 9

Madame Denis: acusaciones de lujuria frente a los indicios de una violación

ANTONIO GIL AMBRONA

(Historiador)

Las acusaciones de lujuria en el Antiguo Régimen sirvieron a menudo como arma arrojadiza contra las mujeres, y no pocas veces para justificar una agresión sexual o una violación, al considerarlas como «provocadoras». Así, la atribución de la culpa a las mujeres víctimas de una violación es la losa bajo la cual se ha intentado sepultar, desde tiempo inmemorial y hasta nuestros días, la condena de los violadores. O, dicho de otro modo, las coartadas para paliar la condena de los violadores y legitimar las violaciones han sido construidas históricamente sobre los pilares normativos de la femineidad. Además, en toda Europa y en plena Ilustración, la reprobación y punición de una violación no tenía como objetivo principal defender a las mujeres víctimas, sino preservar el honor masculino. Por otra parte, como puso de manifiesto Susan Brownmiller en su estudio pionero sobre las violaciones en la Historia, la amenaza latente de la violación y el consecuente temor proyectado hacia las mujeres han actuado como una estrategia más de control y dominación masculinos ¹.

El caso de la posible violación, en 1753, de Marie-Louise Mignot Arouet, más conocida como Madame Denis, nos aproxima a uno de los arquetipos de contra-ejemplaridad atribuidos a las mujeres, presidido por los epítetos de lujuriosas, provocadoras, lascivas o escandalosas, entre otros, y a la instrumentalización punitiva que de ello se hizo. El hecho de que esto sucediera en la Prusia de Federico II y que tuviera consecuencias en la Francia de Luis XV no es ajeno al impulso de la moral católica por la que se regían estos estados confesionales, al igual que sucedía en España, al tiempo que se intentaba conciliar el sentimiento religioso y el pensamiento

racional. Por ejemplo, los Estragos de la lujuria y sus remedios conforme a las Divinas Escrituras (1726), del franciscano español Antonio Arbiol, tiene sus paralelismos con el Traitée de la concupiscence (1731), del clérigo francés Jacques-Bénigne Bossuet.

Las claves normativas que se elaboraron desde la masculinidad para enjuiciar una agresión sexual o una violación incluían la supuesta lujuria de la propia mujer víctima. En el caso que vamos a tratar — nunca juzgado por un tribunal— encontramos reflejadas dichas claves en el ámbito privado de la correspondencia, lo cual permite contrastarlas con la jurisprudencia y la realidad punitiva de las violaciones o con la opinión que los enciclopedistas tenían al respecto. Pero, además, el hecho de que tengamos la oportunidad de saber cómo vivió aquellos terribles momentos Madame Denis y cómo decidió finalmente afrontarlos, más allá de la presión de su entorno social y en un intento por superar el papel de víctima y las acusaciones de mujer lujuriosa y promiscua, aporta una nueva perspectiva de la que no siempre disponemos en el análisis histórico.

¿QUIÉN ERA MADAME DENIS?

Marie-Louise Mignot Arouet empezó a firmar sus cartas como «Denis» después de contraer matrimonio con Nicolas-Charles Denis, que era comisario provincial de guerra en Francia. Sabemos que aquel enlace matrimonial, que se produjo justo después de quedar ella huérfana al alcanzar la mayoría de edad con veintiún años, no fue forzado y que Marie-Louise Mignot pudo decir la última palabra antes de convertirse en Madame Denis.

Su madre, Marie-Catherine Arouet, era la hermana del filósofo y ya por entonces famoso dramaturgo François-Marie Arouet, más conocido como Voltaire, quien iba a tener una presencia muy importante en la vida de su sobrina mayor; mientras que el padre de esta llegó a ejercer como corrector de la Cámara de Cuentas y consejero del rey, y, por tanto, era un alto funcionario del Estado, pero no pertenecía a la nobleza ².

Fue en ese ámbito social elevado en el que Marie-Louise Mignot recibió una educación básica en su infancia que luego iría ampliando con nociones de filosofía, literatura, geografía, historia y latín, y el estudio de la lengua italiana, que llegó a dominar por completo. En 1737, refiriéndose a ella, con veinticinco años cumplidos, su tío Voltaire manifestaba con gran satisfacción: «Estoy encantado de que mi sobrina lea a Locke» ³ .

En el campo de la música, Marie-Louise Mignot fue durante un tiempo alumna de Jean-Philippe Rameau, el teórico que fijó definitivamente la armonía total, con sus modos mayor y menor, y uno de los grandes compositores e intérpretes de clavecín, y ella misma llegó a alcanzar un dominio extraordinario de este instrumento y se inició en el arte de la composición musical, alentada por el propio Voltaire ⁴ . Por otra parte, su hermana Marie-Élisabeth destacó en la pintura al pastel, y gracias a ella contamos con un retrato de Marie-Louise cuando era joven ⁵ .

Tras seis años de matrimonio y después de vivir en varias ciudades, falleció Nicolas-Charles Denis, por lo que Madame Denis regresó a París, se instaló en casa de su hermana y empezó a participar activamente en célebres salones de escritoras e intelectuales como Françoise de Graffigny y Louise-Marie Fontaine, más conocida como Madame Dupin.

Fue hacia 1745 cuando Madame Denis, después de quedarse viuda, empezó a tener una relación sentimental secreta con su tío Voltaire, al mismo tiempo que se intensificaba la colaboración intelectual entre ambos. Para entonces, se había enfriado el estrecho vínculo afectivo que a lo largo de seis años mantuvo Voltaire con Émilie du Châtelet, políglota, traductora, divulgadora científica y difusora de las obras de Newton en Francia.

A pesar de una diferencia de edad de diecisiete años entre Voltaire y Madame Denis, él con cincuenta y cinco recién cumplidos y ella a punto de celebrar los treinta y ocho, sus vidas parecen confluir en la sinceridad, la complicidad intelectual y el compromiso ante la muerte como testador y legataria, respectivamente, debido a que Voltaire la nombró heredera absoluta de sus bienes. No obstante, aunque esta relación puede calificarse de «informada y voluntaria» por parte de Madame Denis, sin duda fue desigual, ya que Voltaire

ejercía sobre su sobrina un evidente poder tutelar, intelectual y económico. Hay que decir que hasta el primer tercio del siglo XX no empezó a considerarse probada esa relación, tras la publicación de unas cartas que lo demostraban.

A los pocos meses de que Madame Denis y Voltaire empezaran a vivir juntos en París bajo el pretexto de que ella ejercía el papel de administradora de la casa, el filósofo decidió abandonar la capital francesa para trasladarse a Berlín. El rey Federico II de Prusia, con quien Voltaire venía manteniendo una relación epistolar desde tiempo atrás, le había ofrecido el puesto de historiógrafo real y una generosa pensión anual.

Una vez en la corte prusiana, Voltaire se vio afectado por rencillas y disputas intelectuales y se ganó la enemistad del filósofo y matemático Pierre-Louis de Maupertuis, quien también había sido reclutado por Federico II para presidir la Academia Real de Ciencias de Berlín.

Voltaire decidió entonces abandonar la corte prusiana y Madame Denis, después de tres años de separación, viajó a Fráncfort para reunirse con él.

LOS HECHOS DE FRÁNCFORT: INDICIOS DE UNA VIOLACIÓN

Fráncfort era una Ciudad Libre dentro del Sacro Imperio Romano Germánico, pero que se hallaba bajo la influencia del Reino de Prusia. Allí detuvieron a Voltaire para reclamarle una edición privada de los poemas que Federico II le había regalado. Al parecer, el rey prusiano temía que Voltaire hiciera un mal uso del contenido de aquella publicación y ordenó que lo retuvieran hasta que entregara dicha obra junto con unas cartas.

Pero incluso después de serle entregado todo al barón Von Freytag, que era una especie de gobernador prusiano residente en Fráncfort, Voltaire, su secretario Collini y Madame Denis seguían detenidos. En medio de la confusión que les provocó la prohibición arbitraria

de abandonar Fráncfort, y tras un intento fallido de huida, los tres fueron confinados en diferentes habitaciones y sus captores situaron a varios soldados, armados con fusiles, en cada una de las puertas para vigilarlos ⁶ .

Lo que sucedió entonces lo contó Voltaire, un mes más tarde, en la última carta que le enviaría al rey Federico II en muchos años ⁷ :

Que la Dama Denis, a pesar de su condición y su sexo, fue arrastrada a través de las calles de la población a pie por un tal Dorn, notario imperial depuesto, que hacía de secretario ocasional para Von Freytag;

Que fue conducida desde un desván a una taberna cercana a la casa de Von Freytag;

Que el tal Dorn situó a cuatro soldados en la puerta de la habitación de esta dama, le quitó a sus lacayos y a su doncella, y tuvo la insolencia de pasar la noche solo en su habitación y querer varias veces ultrajar a esta dama...

Esas fueron las acciones que trascendieron públicamente acerca de lo que le ocurrió a Madame Denis. En pocas palabras, según esa versión de Voltaire, el «tal Dorn» —que es como aparece citado en todos los documentos y cartas que generó este caso, pero cuyo nombre completo era Johann Bernhard Dorn— «solo» habría intentado violarla reiteradamente. Sin embargo, las cosas quizá sucedieron de un modo aún más violento.

Madame Denis, mientras se encontraba todavía retenida en Fráncfort, le escribió a Federico II para explicarle lo sucedido en unos términos más ambiguos que los que usaría luego su tío —«... que el señor Dorn ha tenido la insolencia de pasar la noche solo en mi habitación...» ⁸ — y para informarle de la vulneración del derecho de gentes que se había cometido al detenerlos, como ciudadanos franceses que eran. Pero no entró en más detalles acerca de lo que le había sucedido aquella noche. En la respuesta a esa

primera carta, el rey prusiano afirmaba que nunca hubo una orden de detención contra Voltaire, y mucho menos contra ella, ya que, una vez devuelto el poemario, deberían haber podido seguir su camino libremente. El rey pidió explicaciones de lo sucedido al barón Von Freytag, pero no tomó ningún tipo de medidas contra quienes habían actuado como verdaderos secuestradores, ni tampoco contra el supuesto violador, Johann Bernhard Dorn. A este solo se le recriminó el hecho de haber intentado quedarse con el dinero que les requisó a Voltaire y a su secretario, Collini ⁹ .

El agresor sexual y supuesto violador Johann Bernhard Dorn, que estaba casado y tenía hijos, era notario imperial, pero en ese momento lo habían inhabilitado para desempeñar sus funciones. Sin embargo, siete años después, en 1760, lo encontramos ejerciendo de abogado y procurador en otra ciudad. Por tanto, todo parece indicar que su reputación había sido restituida después de los graves sucesos de Fráncfort ¹⁰ .

Por su parte, Von Freytag y su consejero Schmidt tergiversaron los hechos y acusaron a Madame Denis de haberle pedido a Johann Bernhard Dorn que pasara la noche con ella en su habitación, como expresaban en el informe que le enviaron a Federico II sobre lo sucedido ¹¹ :

Entre tanto, Voltaire había removido cielo y tierra con el magistrado para que retirase la guardia, se había quejado de nosotros, había presentado memorándum tras memorándum, en particular la Denis, indignándose de que mi secretario [Johann Bernhard Dorn] se hubiese quedado a pasar la noche en su habitación, cuando ella se lo había pedido y le había dado por esa noche un luis de oro y mil cosas más.

Era la palabra de dos funcionarios fieles a Federico II frente a la de la sobrina de Voltaire, quien, además, se había convertido en un potencial enemigo del monarca prusiano. Pero la injuria sobre Madame Denis iba más allá del hecho de que esta hubiera pagado un luis de oro a Johann Bernhard Dorn, porque apuntaba a que esa

acción tenía un fin claramente lujurioso, lo cual, por otra parte, pone al descubierto las intenciones del agresor. No puede ser una casualidad que estas acusaciones dirigidas a Madame Denis por los informantes del rey fueran similares a las que, como veremos más adelante, se vertieron en otra correspondencia privada.

SOLIDARIDADES CON MADAME DENIS

Madame Denis y Voltaire, cuando abandonaron Fráncfort, tomaron caminos diferentes. Ella se dirigió a Compiègne, donde se encontraba la corte francesa, mientras que su tío se detuvo primero cerca de Estrasburgo y después en Colmar, sin saber muy bien hacia dónde se dirigiría. Su salida de la corte francesa, tres años antes, para instalarse en la corte prusiana no había gustado a Luis XV, y el contenido de *Le siècle de Louis XIV*, que terminó de escribir en Berlín con una independencia e imparcialidad que nunca hubiera tenido en Francia, acrecentaron la animadversión del monarca, quien ya le había retirado el título de historiógrafo real. Además, las maniobras de los enemigos de Voltaire para desprestigiarlo ante los propios franceses, mediante la publicación sesgada de obras sin su permiso expreso, contribuyeron a que el rey le prohibiera regresar a París.

Cuando el escocés George Keith, conocido como Milord Maréchal, que había huido de una condena a muerte en Inglaterra al no reconocer por rey a Jorge I y ejercía de embajador de Prusia ante la corte de Versalles, le explicó a Federico II cómo se habían tomado en Francia aquellos acontecimientos, no eludió decirle la verdad: «Madame Denis ha estado aquí para contar sus quejas contra los señores Freytag y Schmidt [...]. Todo el mundo está indignado por lo que estos han hecho»¹².

Es decir, que todo el mundo era consciente de la violencia con la que fueron tratados Voltaire, Collini y Madame Denis; sin embargo, nadie se refirió al hecho de que esta última había sufrido varios intentos de agresión sexual e incluso podía haber sido víctima de una violación. Únicamente Voltaire, después de abandonar

Fráncfort, insistió, como vimos más arriba, en esta posibilidad en su última carta a Federico II, cuando escribió, refiriéndose a Johann Bernhard Dorn, que «tuvo la insolencia de pasar la noche solo en su habitación y querer varias veces ultrajar a esta dama». Asimismo, en una carta dirigida al Consejo de la ciudad, Voltaire especificaba que «Marie Denis fue raptada con violencia por un tal Dorn»; y lo mismo hizo en otra que le envió a Anton Corfiz Ulfeldt, ministro de Exteriores austríaco, donde además añadió que su sobrina había gritado cuando fue intimidada ¹³. Todas esas alusiones al «rapto con violencia» y a la resistencia activa de Madame Denis remiten en realidad al delito de violación en este contexto histórico, por lo que podrían interpretarse como una de las claves que no están explicitadas en el relato y que apuntan a la acusación de Johann Bernhard Dorn como violador.

LEYES Y PUNICIÓN DE LAS VIOLACIONES, Y SU CONSIDERACIÓN POR LOS ILUSTRADOS

La palabra violación era poco usada en la época frente a la de rapto, muy utilizada en el Antiguo Régimen, y que aglutinaba las acciones de robo y violación, por lo que a menudo se hablaba de «rapto con violencia». Esto precisamente aludía al hecho de que la mujer era robada al esposo o al padre, por lo que era preciso que la mujer estuviera «adscrita» a un familiar masculino para que se pudiera tener en cuenta su denuncia. Pero, al mismo tiempo, enmascaraba la violencia ejercida sobre ella y el daño irreparable que le habían producido. Así, a las mujeres se les negaba la condición de sujeto y, por tanto, no eran dueñas de su propio cuerpo. De este modo, se consideraba que el marido o el padre eran los más afectados en caso de violación de la esposa o la hija. Pero, además, el violador podía ser exculpado si la víctima no era «doncella» o era de baja condición social. Así, en Burdeos, en los procesos judiciales del Antiguo Régimen recogidos por Georges Vigarello, la palabra violación fue sustituida siempre por la de rapto, y solo afectaba a las víctimas que eran merecedoras de reconocimiento dentro de la comunidad, nunca a las mujeres consideradas «vulgares». Y es que en Francia los legisladores endurecieron las penas contra los

raptos de mujeres solteras a medida que avanzaba la Edad Moderna para defender las estrategias matrimoniales de las familias de las clases sociales privilegiadas. Por otra parte, según los tratadistas del derecho, la violación no estaba dentro del universo de la violencia física, sino que, al ser considerada una transgresión moral, era asociada a los delitos contra las buenas costumbres — como la fornicación, el adulterio, la sodomía y la bestialidad—, y, en consecuencia, no a los delitos de sangre ¹⁴ .

Así, los jueces centraban su atención en la lujuria y el pecado, de modo que tanto el violador como la mujer violada aparecían en el mismo plano, decantándose en primer término las sospechas, no pocas veces, por la víctima. Y esto se acentuaba más, si cabe, cuando el violador actuaba sin otro testigo que la mujer violada, la cual solo podía aferrarse a su fama como persona de vida honesta y costumbres sin tacha ¹⁵ .

En cualquier caso, demostrar que una mujer había sido violada no dependía de ella, sino de toda una serie de circunstancias que estaban bien acotadas por las atribuciones misóginas hacia las mujeres. Y es que los jueces solo daban credibilidad a la denuncia de una víctima si esta tenía heridas visibles; si había evidentes signos físicos de violencia que demostraran su resistencia, como objetos rotos; si la víctima había gritado y si había testigos que corroboraran sus declaraciones. Pero, además, como ha puesto de manifiesto la historiadora Enora Peronneau, los jueces no solían ser muy severos con los acusados en relación con las sentencias recomendadas en su momento por la jurisprudencia ¹⁶ .

Ilustrados como Montesquieu, Beccaria, Rousseau, Diderot o el propio Voltaire propusieron en vano eliminar aquella mediatización religiosa de las leyes penales. Sin embargo, promovieron la idea del consentimiento oculto de la mujer que era víctima de una violación, argumentando que era imposible que una mujer pudiera ser violada por tan solo un hombre, debido a las supuestas capacidades de las mujeres para defenderse contra lo no deseado. Voltaire, en un breve artículo titulado «De la violación», lo argumentaba así:

A las muchachas y las mujeres que se quejen de haber sido violadas,

simplemente habría que contarles cómo una reina evitó en otros tiempos la acusación de una denunciante. Tomó la vaina de una espada y, sin dejar de moverla, demostró a la mujer que no era posible meter la espada en la vaina. Con la violación pasa como con la impotencia; hay algunos casos que nunca deberían llegar a los tribunales ¹⁷ .

Este texto de 1777, es decir, bastante posterior a los hechos de Fráncfort y casi redactado a modo de testamento, formaba parte de una recapitulación en vida sobre lo que Voltaire consideraba confusiones y crueldades arbitrarias del sistema judicial contemporáneo, tanto en Francia como en el resto de Europa. También Feijoo, en España, hizo un símil parecido al recoger en su «Defensa de las mujeres» la historia de una joven, natural de Bohemia, que, habiendo sufrido un intento de violación por un soldado, se defendió heroicamente y consiguió reducirlo gracias a su fortaleza física ¹⁸ .

Esto demuestra que, pasado el tiempo, ni siquiera uno de los más avezados pensadores de la época como Voltaire planteó una eliminación del principio de la duda y la sospecha sobre las mujeres que acudían a los tribunales de justicia para denunciar que habían sido violadas, sino más bien al contrario. Y en caso de que se llegara a juicio por violación, Voltaire defendía los acuerdos amistosos entre las partes implicadas, a puerta cerrada y con la familia, lejos del peso de la ley, lejos de la mirada pública. Aunque habían pasado treinta y cuatro años desde los sucesos de Fráncfort, las reflexiones de Voltaire acerca de lo que podía suponer una violación para una mujer no se habían visto alteradas ni siquiera a raíz de la terrible experiencia que probablemente sufrió su sobrina.

LAS ACUSACIONES HACIA MADAME DENIS Y LA DISCULPA DEL AGRESOR SEXUAL, JOHANN BERNHARD DORN

Cuando Federico II ironizó acerca de la supuesta «mala fama» de

Madame Denis en una carta a su embajador en Francia, estaba justificando la violencia sexual de Johann Bernhard Dorn, el secretario de Von Freytag, pero sin aludir expresamente a los hechos: «Madame Denis puede demostrarles en persona a sus múltiples amantes de París los esfuerzos que ha hecho para salvar su honor»¹⁹. La atribución de un comportamiento lujurioso de Madame Denis se basaba en las informaciones que el rey prusiano había recibido del joven filósofo Louis de Beausobre, después de que este se alojara en la casa parisina de Madame Denis, en 1752, por recomendación de Voltaire. Beausobre explicó que había salido huyendo de la casa de su anfitriona en París debido al continuo ir y venir de amantes²⁰. En esa época, Madame Denis mantenía públicamente relaciones con el joven Augustin-Louis, marqués de Ximenès, pero bastó con esto para atribuirle aquella reputación, sin que el rey cuestionara el testimonio de Beausobre.

Por otra parte, algunas personas que conocieron los detalles de lo sucedido en Fráncfort, y aun estando situadas en una posición poco amigable respecto a Voltaire, confirmaron el intento de violación por parte de Johann Bernhard Dorn. Eso es lo que se deduce de las palabras del joven Dodo Heinrich Knyphausen, hijo de un chambelán prusiano y futuro embajador de Prusia en Francia, en una carta de julio de 1753 al filósofo y matemático Pierre-Louis de Maupertuis²¹:

La Denis ha partido hacia París. Podéis imaginaros toda la violencia que Freytag ejerció contra ella. El empleado de sieur Freytag [Dorn] no solo le quitó sus papeles y pertenencias, sino que intentó robarle cosas aún más preciosas. Quiso penetrar en el santuario, y si ella no se lo hubiera impedido, habría hurgado en la santidad del lugar con el más horrible de los sacrilegios. He aquí una buena perífrasis, pero que tal vez vos no entendáis. La violación de Madame Denis es un hecho que no es fácil de adivinar y que no cabe en la imaginación. Por lo tanto, os diré en una palabra y sin circunloquios que este canalla quería violarla. Si esto es cierto, es un crimen haber atacado lo más inviolable del mundo. En Francia, un hombre sería ahorcado por haberse ensuciado las manos con un crimen tan enorme, pero Madame Denis deberá darse por satisfecha si en una región tan mal

gobernada como el este de Prusia lo ponen siquiera en el cepo.

Maupertuis seguía siendo presidente de la Academia Real de Ciencias de Berlín y se encontraba, por tanto, al servicio del rey Federico II de Prusia. Recibía así información sobre unos hechos acaecidos el mes anterior en Fráncfort. El remitente descartaba la posibilidad de que Madame Denis hubiera sido violada porque ella misma lo había impedido, pero reconocía que esta fue acosada por un hombre, al que no nombraba, con el fin de consumir la violación.

Poco tiempo después, el propio Knyphausen volvía a abundar en los trágicos hechos, pero en esta ocasión de una manera absolutamente despiadada, acaso para que Maupertuis no tuviera la menor duda acerca de su apoyo frente a Voltaire, a quien el matemático consideraba ya su enemigo declarado ²² :

Vos os habéis encontrado con dos sobrinos en Saint-Malo que os proporcionan una enorme satisfacción. Si queréis ofrecerles una gran prueba de generosidad, enviadlos a París para violar a Madame Denis, con la orden de ejercer sobre ella todas las gentilezas chinas. El empleado del sieur Freytag [Johann Bernhard Dorn] le ha dado mala suerte y no se le ha cruzado ningún violador desde su regreso de Fráncfort.

Con la frase «enviadlos a París para violar a Madame Denis», Knyphausen se presentaba como avalador de las peores actitudes masculinas al apelar al recurso de la violación como símbolo de poder, expresando así el desprecio hacia Madame Denis por la fama que se le atribuía de mujer lujuriosa, al mismo tiempo que hacía gala de su carácter viril ante Maupertuis.

Las palabras de Knyphausen transmiten, en definitiva, una insoportable carga de violencia, y, dada la intimidad en que son expresadas, llevan a pensar en cómo la construcción de la

masculinidad ha sido urdida históricamente también de manera solapada. De ahí la importancia de sacar a la luz los soportes privados donde se forjó, a través de complicidades misóginas, la hoy llamada «cultura de la violación», sin que queden excluidos quienes estaban revolucionando el mundo de las ideas y las ciencias, como fue el caso de Pierre-Louis de Maupertuis.

Sin duda, la enemistad de Voltaire con Federico II y con Maupertuis fue la principal causa por la que Knyphausen convirtió los acontecimientos de Fráncfort en una venganza contra el propio Voltaire, al poner en evidencia la incapacidad de este para proteger a su sobrina.

Esto era percibido como un síntoma crítico de debilidad masculina y, en consecuencia, suponía una ofensa pública en toda regla hacia el filósofo. Por tanto, al ser una expresión del conflicto entre hombres, y una demostración de su poder, la agresión sexual o la violación es convertida en un acto político con varias ramificaciones y en el que las mujeres tienen un escaso margen para defenderse o actuar.

CONSECUENCIAS TRAUMÁTICAS DE LO «INNOMBRABLE»

En los días inmediatamente posteriores a la fatídica noche del 20 al 21 de junio de 1753, Madame Denis experimentó sucesivos episodios de fiebre, tuvo vómitos y convulsiones, y expresó un malestar propio de las personas que han vivido una experiencia traumática.

Cinco días después le decía al marqués de Adhémar en una carta: «No puedo poner ningún remedio a esto, me encuentro demasiado apesadumbrada e indispuesta» ²³.

Por otro lado, la calificación de los sucesos de Fráncfort por parte de Madame Denis como una «violencia atroz» o el hecho de que manifestara el haberse sentido «tratada con tanto horror» o haber sufrido «los más violentos ultrajes» apuntan a un verdadero

sentimiento de dolor y consternación ²⁴ . Asimismo, Madame Denis le escribía al conde D'Argenson, íntimo amigo suyo y en ese momento ministro de la Guerra, para que informara al rey de Francia: «Apenas he recuperado el uso de mis sentidos, los utilizo para daros cuenta de nuestra cruel situación [...]. He estado a punto de morir» ²⁵ .

Voltaire precisó aún más esa situación crítica cuando explicó que Madame Denis había estado «treinta y seis horas al borde de la muerte», y que siete días después aún no se había recuperado ²⁶ .

Madame Denis, en contestación a los intentos de Voltaire por consolarla destacando como «mérito» el sufrimiento que ella padecía frente a la maldad de quienes la habían «tratado indignamente», le escribía ²⁷ :

Apenas tengo fuerzas para escribiros, mi querido tío; estoy haciendo un esfuerzo que solo puedo hacer por vos. La indignación universal, el horror y la piedad que han despertado las atrocidades de Fráncfort no me curan [...]. Me han sangrado cuatro veces en ocho días. La mayoría de los ministros de Asuntos Exteriores se han interesado por lo sucedido; parece que quieren enmendar la barbarie cometida en Fráncfort.

La dificultad que nos plantea esa persistencia de «no nombrar» lo que verdaderamente le sucedió a Madame Denis es la misma que impide no pocas veces identificar a primera vista el delito de violación en los procesos judiciales. Como ha señalado Enora Peronneau en su estudio sobre las violaciones en Auxerre y en Sens a finales del siglo XVIII, por un lado, el término utilizado en los procesos no siempre corresponde a los hechos tal y como se describen en las denuncias y declaraciones, y, por otro lado, los jueces y las partes implicadas, incluidas las propias mujeres víctimas, no nombran claramente el delito que se presupone cometido. Sin embargo, los expedientes judiciales, y en particular los penales, son ricos en información y locuaces, siempre que se les «haga hablar» mediante una interpretación basada en todas las

circunstancias que concurren en cada caso ²⁸ .

Pero los acontecimientos dieron un giro inesperado cuando Madame Denis le dio a entender a Voltaire que podía estar embarazada en una carta del 2 de septiembre de 1753, que lamentablemente se ha perdido. Voltaire le respondió ²⁹ : «Desearía que esto que sospecháis de Madame Daurade fuese cierto [...]. ¿Es verdad que Madame Daurade está encinta? Me encantaría tener un pequeño Daurade, pero decidle a la madre que se cuide».

El apelativo de «Madame Daurade» lo usó Voltaire para referirse, en clave, a la propia Madame Denis, al igual que él mismo se autodenominaba, también en clave, «Chérrier» ³⁰ . El filósofo asumía así, con entusiasmo, que era el causante del embarazo de su sobrina; aunque tampoco debe descartarse la posibilidad de que el futuro padre fuese Ximénès, con quien Madame Denis estuvo íntimamente unida antes de su viaje a Fráncfort.

Lo que Madame Denis pensaba acerca de aquel embarazo solo puede deducirse de las respuestas de Voltaire a las cartas que ella escribió y se han perdido. Es evidente que el entusiasmo de Voltaire contrasta con la frialdad de Madame Denis tras la pérdida prematura del bebé ³¹ :

No podéis imaginaros hasta qué punto siento la pérdida de lo que Madame Daurade me había prometido. No se hace este tipo de trabajo cuando uno quiere, me temo que sea una pérdida irreparable, pero vos no estáis demasiado afligida. ¿Cómo vamos a reparar esta pérdida?

En efecto, es muy probable que aquel aborto supusiera para Madame Denis un alivio, en especial si ella pensaba que era consecuencia de la violación por Johann Bernhard Dorn ³² .

Por otro lado, da la impresión de que Voltaire no era consciente de las fatales consecuencias que podía tener para Madame Denis un parto con cuarenta y un años. Ni siquiera después de haber sido

testigo presencial de la trágica muerte de la que fuera su compañera sentimental, Émilie du Châtelet, por esos mismos motivos y cuando esta tenía tan solo un año más que Madame Denis.

Existe la posibilidad de que a Madame Denis le practicaran un aborto voluntario. A pesar de que hasta finales del siglo XVIII ninguna ley mencionaba explícitamente la condena de dicha práctica en Francia, esta era equiparada al delito de homicidio, aunque en realidad, cuantitativamente, la represión del aborto no parece haber sido intensa en este período ³³.

Aun así, Madame Denis solo podía contar con la complicidad de su hermana y de una partera o un cirujano de confianza, como el que la asistió en un anterior aborto involuntario, antes de quedarse viuda, cuando residía en Landau con su marido.

Hay que tener en cuenta que algunos juristas de la época, según quedó recogido en la *Encyclopédie*, en el artículo dedicado a la «violación», consideraban: «Que una mujer que se queda embarazada no se presume que haya sido violada, porque el consentimiento mutuo es necesario para la procreación». Esta presunción, sumada a la supuesta fortaleza de las mujeres para defenderse ante un solo hombre que intentara violarlas, a la que se refería Voltaire, es una prueba más de la atribución de «culpabilidad», a priori, a las mujeres que denunciaran a un violador. No es extraño, por ello, que la ocultación tanto de lo sucedido como de las fatales consecuencias que se derivaran de la violación formaran parte del comportamiento habitual de las mujeres víctimas.

Así, entre noviembre y diciembre de 1753, Madame Denis sufrió, con interrupciones, dolores de cabeza y una presión en el pecho; una hinchazón muy dolorosa en una pierna que le impedía ponerse de pie, y, finalmente, la interrupción total de reglas. Según señala la filósofa e historiadora Élisabeth Badinter, debió deducir su embarazo por esa ausencia de flujo menstrual o pudo deberse también a un anuncio de la menopausia o a un trauma psicológico, ya que muchas mujeres jóvenes, víctimas de una violación, ven interrumpidas sus reglas durante meses, e incluso años ³⁴.

A todo esto se añade el hecho de que Voltaire, muy preocupado por

el estado de su sobrina, recurrió una y otra vez al argumento de que una enfermedad tan larga y que se reproducía de ese modo debía ser «el fruto de la abominable estancia en Fráncfort». Y añadía: «Es muy natural que un episodio tan horrible e inaudito le haya puesto veneno en la sangre»³⁵.

MADAME DENIS Y LA SUPERACIÓN

Aquella suma de circunstancias, aunque no corroboraban explícitamente el hecho de la violación, sirvieron para poner a salvo el honor de Madame Denis frente a la sociedad de su tiempo, sin que por ello se les restara responsabilidad a los violentos actores ni se negara el sufrimiento de quien, como mínimo, había sido víctima de un acosador sexual.

La propia Madame Denis, aquel mismo verano de 1753, escribió al Consejo municipal de Fráncfort para que eliminase su nombre de cualquier solicitud de demanda de reparación por el daño que le habían ocasionado.

Asimismo, años después expresó su deseo de evitar cualquier tipo de alusión a aquellos hechos, en contestación a una carta de la condesa de Bentinck, cuando esta le pidió su testimonio para ayudar a que le devolvieran al secretario Collini los bienes que le habían robado en Fráncfort. Madame Denis le escribió a la condesa³⁶:

Vuestra carta [...] me habría hecho feliz si no me hablarais de un episodio que deseo olvidar para siempre. No os enviaré la relación que me pedís sobre lo que me pasó en ese horrible Fráncfort que detesto. Os ruego también que, si aún sentís un poco de aprecio por mí, no habléis nunca de esto [...]. Me atrevo a añadir que si alguien quisiera obligarme a recordar este cruel asunto, lo abandonaría del todo, rompería incluso los vínculos más sagrados para evitarlo. Lo digo para convenceros de que estoy decidida a no dar ningún paso

que pueda alterar mi tranquilidad.

En definitiva, Madame Denis, con su reacción, intentaba evitar la rememoración de los hechos, borrar el insoportable dolor del ámbito de la conciencia y guardar silencio, un comportamiento nada excepcional en el caso de las víctimas de violación. Pero, además, con esa opción voluntaria y meditada, decidió seguir adelante, superando así el rol de víctima pasiva que desde su círculo de amistades intentaban atribuirle y más allá de las acusaciones de mujer lujuriosa o promiscua.

■

¹ Susan Brownmiller, *Contra nuestra voluntad. Hombres, mujeres y violación*, Barcelona, Planeta, 1981 (1.^a ed. en inglés, 1975).

² André Magnan, «Mignot (Les)», en Raymond Trousson y Jeroom Vercruysse (dirs.), *Dictionnaire général de Voltaire*, París, Honoré Champion Éditeur, 2003, págs. 822-823.

³ Carta de Voltaire a Thieriot, 4 de febrero de 1737. Toda la correspondencia de Voltaire, que abarca el período de 1704 a 1778, fue objeto de una edición crítica realizada por Theodore Besterman y publicada en trece volúmenes en París por Gallimard. Dado que no existe una edición en castellano de dicha correspondencia, he traducido del francés todos los fragmentos de las cartas que cito.

⁴ A. Magnan, art. cit., pág. 823.

⁵ Véase la entrada «Dompierre de Fontaine, Mme Marie-Élisabeth Mignot», en Neil Jeffares, *Dictionnary of pastellists before 1800*, Londres, Unicorn Press, 2006 [accesible en línea] .

⁶ Un estudio pionero que profundizaba en lo sucedido en Fráncfort fue escrito por Herman Haupt y publicado en tres partes en la revista alemana *Zeitschrift für französische Sprache und Litteratur*, dedicada a la lengua y la literatura francesas: «Voltaire in Frankfurt 1753. Mit Benutzung von ungedruckten Akten und Briefen des Dichters, I», vol. 27 (1904), págs. 160-187; «Voltaire in Frankfurt 1753, II», vol. 30 (1906), págs. 87-117; «Voltaire in Frankfurt 1753, III», vol. 34 (1909), págs. 159-211 [accesibles en línea] .

⁷ Carta de Voltaire a Federico II de Prusia, cerca de Maguncia, 9 de julio de 1753; citada por Herman Haupt, art. cit. [III] , pág. 195.

⁸ Carta de Madame Denis a Federico II de Prusia, Fráncfort, 25 de junio de 1753.

⁹ Voltaire, *Œuvres complètes*, varios tomos, París, Garnier, 1880, tomo 38, págs. 98-99.

¹⁰ El documento que atestigua esta nueva ocupación lo he encontrado en el Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Staatsarchiv Wertheim, R-Rep. 18 Nr. 173, 1760-1763, «Nombramiento de Johann Bernhard Dorn, notario de Fráncfort, como abogado y procurador ordinario en el gobierno de Löwenstein-Wertheim, en Wertheim».

¹¹ «Informe del barón Von Freytag y del consejero Schmidt del 6 de julio [de 1753 a Federico II] », en Voltaire, op. cit., tomo 38, págs. 95-96.

¹² Carta de Milord Maréchal a Federico II de Prusia, 19 de julio de 1753; citada por Élisabeth Badinter, «Le viol de Mme Denis: hypothèse ou roman?», Cahiers Voltaire, 3 (2004), pág. 28.

¹³ Las citas pertenecen a las cartas que dirigió Voltaire a varios destinatarios: a Federico II de Prusia, cerca de Maguncia, 9 de julio de 1753, carta citada por H. Haupt, art. cit. [III], pág. 195; al Venerable Consejo de Fráncfort, 12 de julio de 1753 — en cuyo original escribe Voltaire: «Mariam Denis abreptam violenter fuisse a nominato Dorn» («Marie Denis fue raptada con violencia por el tal Dorn») —, y a Anton Corfiz Ulfeldt, 14 de julio de 1753, ambas cartas las recoge É. Badinter, art. cit., pág. 27.

¹⁴ Georges Vigarello, Historia de una violación (siglos xvi - xx , Madrid, Cátedra, 1999, págs. 9-65.

¹⁵ Ibíd., págs. 52-65.

¹⁶ Véase Enora Peronneau Saint-Jalmes, Crimes sexuels et société à la fin de l'Ancien Régime, París, Perrin, 2021.

¹⁷ Véase Prix de la justice et de l'humanité (1777), en Voltaire, op. cit., tomo 30, pág. 567.

¹⁸ Benito Jerónimo Feijoo, Teatro crítico universal, tomo primero (1726), Discurso XVI: «Defensa de las mujeres», n. 4 de las «Adiciones».

¹⁹ Carta de Federico II de Prusia a George Keith, Milord Maréchal, 3 [de agosto de 1753] .

²⁰ É. Badinter, art. cit., pág. 30, n. 28.

²¹ Carta de Dodo Heinrich Knyphausen a Maupertuis, Compiègne, 19 de julio de 1753; citada por É. Badinter, art. cit., págs. 28-29.

²² Carta de D. H. Knyphausen a Maupertuis, Compiègne, 17 de septiembre de 1753; citada por É. Badinter, art. cit., pág. 29.

²³ Carta de Madame Denis al marqués de Adhémar, 26 de junio [1753]; citada por É. Badinter, art. cit., pág. 27, y véase también pág. 26, notas 3 a 6.

²⁴ Véanse las cartas de Madame Denis a un destinatario desconocido, 21 de junio [1753], y a Johann Erasmus von Senckenberg, [22 de junio de 1753].

²⁵ Carta de Madame Denis al conde D'Argenson [junio de 1753] .

²⁶ Petición de Voltaire al rey de Francia, a través del conde D'Argenson, 28 de junio de 1753.

²⁷ Carta de Madame Denis a Voltaire, 26 de agosto de 1753.

²⁸ Véase E. Peronneau Saint-Jalmes, op. cit.

²⁹ Carta de Voltaire a Madame Denis, Estrasburgo [8 de septiembre de 1753].

³⁰ Véase Voltaire, *Lettres d'Alsace a sa nièce Madame Denis*, introducción y notas de Georges Jean-Aubry, París, Gallimard, 1938, pág. 23.

³¹ Carta de Voltaire a Madame Denis, «En las montañas», 22 de octubre [1753].

³² Esta es la idea que sostiene Christiane Mervaud, según É. Badinter, art. cit., pág. 30.

³³ Véanse Laura Tatoueix, *L'avortement en France à l'époque moderne . Entre normes et pratiques (mi- xvi e-1791)*, tesis doctoral inédita, Normandie Université, 2018, y «L'avortement dans le discours médical (XVIe - XVIIe siècle): entre prescription, condamnation et tabou», en *Enfanter dans la France d'Ancien Régime*, Arras, Artois Presses Université, 2017

[accesibles en línea] .

³⁴ É. Badinter, art. cit., pág. 32.

³⁵ Carta de Voltaire a Madame Denis, Colmar, 4 de diciembre de 1753. El mismo argumento se repetirá en las cartas de los días 9, 11 y 14 de diciembre de 1753.

³⁶ Carta de Madame Denis a la condesa de Bentinck, 18 de febrero de 1759.

CAPÍTULO 10

El enigma de la criada. Una historia de convivencias e identidades femeninas en la Cataluña moderna

MARIELA FARGAS PEÑARROCHA

(Universitat de Barcelona)

INTRODUCCIÓN Y ANTECEDENTES

En los últimos años la historiografía de la época moderna nos ha brindado mayores y mejores conocimientos acerca de las relaciones de dependencia nacidas y desarrolladas en el hogar y la casa, de modo que ha tenido lugar un redescubrimiento del pequeño microcosmos al que pertenecían las criadas y los criados, el servicio doméstico ¹. Su análisis comporta adentrarse en las estructuras familiares y la producción de sus diferencias sociales, en las relaciones de trabajo cambiantes según el ciclo de vida ² y también en una perspectiva cultural atenta a las representaciones del grupo, las miradas trazadas desde arriba, la perspectiva de género. En este sentido, la historia del servicio doméstico, más en concreto femenino, constituye un capítulo muy sugestivo de experiencias de alteridad, abusos ³, aunque en otro extremo solidaridades, estrategias de adaptación ⁴ y hasta de superación. Disponemos de trabajos centrados en comunidades tradicionales donde las criadas instrumentalizan a su favor los lazos y las dinámicas de fidelidad y juegan con ellos hasta escalar posiciones en su entorno explotando las disensiones preexistentes en la familia de los amos ⁵. Inmersos en este marco de estudio, el objetivo de las líneas que siguen se encuadra en una historia social y cultural de la conflictividad entre señores y criadas, de las competencias y equilibrios del poder entre los señores de un mismo linaje aprovechados por oportunistas

criadas, desde donde observar las experiencias y las representaciones que se van construyendo sobre ellas, por su doble condición de sirvientas y de mujeres.

La pequeña microhistoria que desarrollaré a continuación se encuentra descrita entre los documentos que acompañan a una causa criminal acaecida a finales del siglo XVII ⁶ . En esta se vio implicada una criada llamada Agnès Bou junto al acusado en el proceso, su señor, de nombre Francesc Pagès, un ciudadano honrado de Barcelona descendiente de una familia de pequeños hacendados de la Cataluña rural.

Los hechos y los personajes que discurrirán en el texto tuvieron lugar hace más de trescientos años en un pueblo situado en la orilla derecha del curso bajo del río Ter, Ultramort, ubicado en la comarca del Baix Empordà, actual provincia de Girona. Se trataba de un pequeño núcleo caracterizado por una economía agropecuaria que a la altura de 1670, cuando Agnès fue immortalizada al ser mencionada y citada en dicha causa, debía contar con entre 26 hogares, según el censo de 1553, y los 153 habitantes que figurarían algo después, en el de 1717. Como se ve, las dimensiones de esta localidad eran muy reducidas, sus habitantes se conocían entre sí, allí los conflictos se podían extender a una velocidad incontenible y las emociones encontradas frente a sucesos imprevistos, trágicos o miserables tambaleaban con estruendo la aparente paz reinante en su día a día. Esa paz precisamente fue resquebrajada en la noche del 8 de marzo de dicho año, cuando la vida de la joven esposa María Pi era arrebatada violentamente en su propio domicilio conyugal. María era una mujer de casa conocida y buenas costumbres que vivía, aparentemente feliz, junto a su marido, Francesc Pagès. Pero fue hallada muerta de un disparo de arma de fuego dirigido a su boca mientras yacía en la cama de su alcoba. En el momento en que este crimen sucedía no se encontraban en la casa más que su marido, Francesc, y Agnès. Aunque muy pronto, casi en cuestión de horas, el vecindario comenzó a sospechar de Francesc atribuyéndole la autoría de tan atroz crimen, quien en efecto finalmente fue condenado a la pena máxima, durante el tiempo en que se prolongó la causa varias fueron las estrategias que el acusado tramó para su defensa. Entre estas, trató de incriminar a Agnès, una mujer discreta que, sin embargo, desde que él pasó a residir en aquella casa tras

casarse con María siempre le había resultado extraña e inaccesible y cuya conducta en la casa oscilaba entre una fidelidad extrema, pero no precisamente hacia él, y la falsa apariencia de su correcto proceder. La incertidumbre y el resentimiento generados alrededor de esta relación se transformaron, durante el desarrollo de la causa, en un inventario de reprobaciones contra la criada que constituyen un documento muy interesante acerca de lo que no debía ser ni hacer quien al servicio se dedicaba, lo que no debía ser ni hacer una mujer y menos aún de su condición social.

LA EDUCACIÓN DE LAS CRIADAS, UN PROBLEMA EN LA CASA

Para evitar situaciones como la que desesperaba a Francesc Pagès en relación con su criada, Agnès, origen de tensiones y malestar contrarios a la armonía familiar, los moralistas y consejeros en asuntos de la familia se preocuparon por las reglas que debían ordenar los comportamientos del servicio doméstico. En los comienzos del siglo XVIII, la afamada obra *La familia regulada* señalaba la atención a las criadas en términos de educación y control, y de este modo su autor, fray Antonio Arbiol, las convirtió en absolutas protagonistas del capítulo XIII, titulado «Especiales obligaciones de las criadas en la casa de sus señores», y del capítulo XXVII, «Advertencias a los padres de familia para con sus criadas». Su lectura permite un análisis detallado acerca de las conductas que se esperaba de ellas para el buen funcionamiento de la casa. Merecer la confianza y asegurarse el trabajo significaban también ajustarse al ideal femenino caracterizado por la prudencia, la fidelidad, la virtud y la ejemplaridad cristianas, que quienes dirigían la familia tenían la obligación de enseñar y, en caso de desvío, corregir. Pero el franciscano prefería ofrecer algunas recetas frente a criadas díscolas, aquellas que no se sujetaban al ansiado modelo, y señalaba:

Criadas impacientes, altivas y soberbias, no quieren sujetarse como deben; [...] y quieren ser atendidas como si fuesen señoras [...] no

conviene favorecer ni aplaudir tanto a la criada que se haga soberbia [...] las criadas honradas se han de armar de humildad y paciencia [...] no servir a sus amos en cosa alguna que sea pecado [...]. Hay algunas criadas habladoras que dicen fuera de casa lo que en ella se hace; y aun tal vez lo que no se hace; esta es una infame propiedad que se debe con aspereza corregir [...] tuvo la Gloriosa Santa Ana una criada suya engañada y sugestionada del demonio la cual le perdió el respeto a su Gloriosa Santa y como enemigo doméstico fue más pertinaz [...] son pocas las criadas que saben guardar secretos [...] se advierte a las criadas que aunque les pregunten oculten la verdad sin mentir [...]. Otro cuidado han de tener las criadas: no abrir de noche la puerta de la casa de sus amos sin expresa licencia ⁷ .

Nótese entre estas palabras la importancia que tenía la fidelidad bidimensional, de naturaleza y de fin: por un lado, resultado del reconocimiento de su origen y, por lo tanto, atenta a una posición inferior dentro de la casa, y, por otro lado, siempre pendiente y fiel a los señores de esta ⁸ . En efecto, la criada venía a sumarse a la organización jerárquica patriarcal que regía las relaciones familiares, más acusada cuanto más elevado fuera su estrato social. A su vez, Arbiol entendía que era la esposa y madre de familia la encargada de la tarea de la educación de las criadas, por razón de sexo y por razón de su oficio doméstico. Responsabilidad tal era, sin embargo, un arma de doble filo: proyectaba una comparación entre criadas y señoras; tal como eran las primeras, cabía pensar cómo eran las últimas o en qué medida desempeñaban sus obligaciones:

A las criadas debe la señora enseñarles la Doctrina Christiana que vivan en santo temor de Dios [...]. Enseñen las virtuosas señoras a sus criadas algunas principales devociones [...]. Porque si la criada es virtuosa y humilde será de provecho para la casa y de consuelo grande para su señora [...]. Deben en conciencia las Señoras dar buen exemplo a sus criadas [...]. Nunca tengan las Señoras ociosas a las criadas ni a las hijas [...]. No les permitan las Señoras a las criadas galas preciosas y profanas [...]. Pongan ley inviolable las Señoras a sus criadas que a ningún hombre de la casa fea de la

gerarquía que fuere le hablen a solas ni tengan secretos con él [...]. También se ha de zelar mucho en las criadas que no digan a otras personas lo que oyen en la casa donde sirven ⁹ .

Toda la tratadística empeñada en modelar la vida de las esposas reparó con insistencia en la educación de sus criadas. Ahí se hallaba uno de los más murmurados campos de batalla del juicioso y prudente buen hacer de aquellas. Ya había dicho al respecto fray Luis de León, en La perfecta casada, que «mucho se engañan los que piensan que mientras ellas cuya es la casa y a quien propiamente toca el bien y el mal della, duermen y se descuidan, tocará y velará la criada, que no le toca, y que al fin lo mira todo como ajeno» ¹⁰ . No parecían mostrarse los moralistas de los siglos XVI , XVII o XVIII nada confiados con las criadas. Sabían que, de descuidarse, estas eran la senda por donde escapaban algunos de los más sensibles secretos domésticos, causa de escándalos entre vecinos y parientes. Y, sobre todo, su proceder ponía en evidencia la negligencia de su ama. Fray Juan de la Cerda, autor de la Vida política de todos los estados de mujeres, recordaba en este punto que

es gran negligencia y poquedad descuidarse siempre con las criadas de su casa [...] y cuando las criadas madrugasen por sí, durmiendo su ama y no la teniendo por testigo y por guarda suya, es peor que madruguen porque entonces la casa por aquel espacio de tiempo es como pueblo sin rey y sin ley y comunidad sin cabeza y no se levantan a servir sino a robar y a destruir.

Resonaba en su texto la imagen bíblica de la criada de Sara, esposa de Tobías, «deslenguada y atrevida», o de tantas otras «enredaderas y cautelosas» a quienes no se debían abrir las puertas de casa alguna porque corrompían a inocentes doncellas y buenas casadas ¹¹ . Como resonaba también en el texto arbiolense la imagen de la criada de la esposa de Abraham, «donde la señora favoreció tanto a su criada que después se le hizo su enemiga» ¹² . En última instancia, fray Gaspar de Astete insistía en su obra Del gobierno de

la familia y estado del matrimonio en que «hechen de casa al criado o a la criada que vive mal, porque la ponçoña no cunda y vaya adelante»¹³. Las relaciones entre amos y criadas pocas veces fueron pacíficas¹⁴. Su conflictividad nos ha dejado abundantes huellas de la imagen que se quiso difundir sobre ellas, convirtiéndolas en cómplices o culpables de las crisis en la familia. Ahí se sitúa la historia de Agnès Bou, cuya buena fama se llegó a poner en duda viéndose públicamente retratada con los peores rasgos al ser una mujer de bajo origen, por tanto vulnerable, necesitada más que otras —para afrontar los obstáculos de su frágil existencia— del sentirse bien mirada y aceptada en su pequeña sociedad.

EL ASCENSO DE AGNÈS BOU

Aunque se desconoce la procedencia de Agnès, en cuanto que su aparición en la causa es accesoria, es muy posible que hubiese llegado allí desde otra localidad de alguna zona próxima a Ultramort. De hecho, fue una nota común la movilidad del servicio¹⁵. Y además, si bien todos en el pueblo sabían ubicar a esta mujer, porque servía en una de sus principales casas, en realidad pocos la habían tratado. De ahí que en ningún momento en el curso de las pruebas testificales en las que ella compareció se mencionase a algún pariente cercano o lejano, ni a alguna amistad, como tampoco nadie de entre los citados en la causa se manifestó presto a remontar la perniciosa imagen que se estaba construyendo sobre ella. Agnès no era de los suyos, no debió de nacer allí, nadie sabía dónde lo había hecho, ni quiénes eran sus padres ni si disponía o no de hermanos o de algún pariente vivo. Por la experiencia que ella tenía en la casa de los Pi, ascendientes de María, la malograda señora, debía contar entonces con cierta madurez; había transcurrido mucho tiempo desde que empezó a servir y, sin embargo, nadie intentó echarle una mano y sacarla del pozo en el que la estaba metiendo su nuevo señor, Francesc, en esos momentos ya acusado. Solo contaba con el apoyo y la confianza de su primer señor, suegro de aquel y padre de María, arrastrado por la tristeza ante la injusta pérdida de su hija. Pero no era poca cosa, tenía el apoyo del auténtico señor de la casa, propietario del edificio donde

residían, de sus muebles y del patrimonio que pendía de su nombre, donados a su hija al casarse. Posiblemente Agnès era una mujer que tampoco había necesitado ni había querido frecuentar las calles, ni visitar otros hogares; su vida pivotaba en torno al hogar de sus amos, donde sus obligaciones se confundían con sus satisfacciones, dada la fidelidad que siempre había mostrado a Cristòfol Pi y Martí. Este había sido quien en el pueblo le había proporcionado su primer trabajo, quien le había dado cobijo y alejado para siempre de la miseria cuando aún era una joven doncella, casi una niña: «Dicha Agnès es pobre y no tiene medios para poderse colocar sino la esperanza que tiene de que Cristòfol Pi siempre le ayudará [...] ambos tienen mucha familiaridad y ello es voz y pública fama» ¹⁶ . Su amo la había llegado a tener como una más en la casa y ella le debía todo: «Agnès Bou es de la casa y familia de Cristòfol Martí i Pi, muy inclinada a la voluntad de dicho Martí i Pi y esto es público [...] cualquier persona que conozca a Cristòfol Pi y Agnès Bou juzgará y tendrá por cierto que dicha Agnès hará y dirá lo que dicho Pi querrá», afirmaba en la causa alguien a quien interesaba sembrar la duda sobre la conducta de la criada en la noche de autos ¹⁷ . Entre aquellas paredes Agnès había visto transcurrir su vida de la infancia a la edad adulta, sirviendo a aquel y a toda la familia, a su esposa y a los hijos habidos del matrimonio. Estos elementos nos hacen pensar en las convivencias complejas que se derivaban del modelo de hogar troncal vinculado al sistema de herencia indivisa. En aquel, varios grupos de edad y varios grupos sociales compartían desde sus propios espacios una determinada relación de dependencia respecto al representante del linaje, cabeza de la casa y su patrimonio, el hereu. Era una dependencia material, pero también moral. Una criada agradecida construía un vínculo de fidelidad para toda la vida.

A juzgar por la documentación trabajada, el memorial de la causa criminal, y a la altura de los sucesos que se narran en esta, Agnès fue poco a poco mereciendo y obteniendo sus nuevas responsabilidades en la casa de los Pi y había llegado a ejercer de ama de llaves, lo máximo a lo que una mujer de su condición podía aspirar allí dentro. Sus ocupaciones se mantuvieron casi intactas tras la boda de la hija de la casa, María, con Francesc Pagès. La novia era la heredera o pubilla; dicha posición le correspondía por ser la única hija que había sobrevivido mientras envejecían sus

padres y así la nueva pareja seguiría residiendo en la misma casa donde se había criado la joven esposa. El padre de María, Cristòfol, se ausentaba de la casa algunas temporadas, pero seguía residiendo allí, junto a su hija casada, tal como era la costumbre. Los capítulos matrimoniales que contenían la cláusula de la donación universal también recogían la participación de los donantes, la reserva y administración de lo donado, de lo que resultaba la convivencia de donantes y donataria. Y así, en espacios en los que se cruzaban varios convivientes, era habitual que se suscitasen conflictos y tensiones, más sordos y rutinarios o más sonoros. La convivencia de varios matrimonios de edades distintas, los padres y el heredero o heredera ya casados, a veces también los hermanos segundones solteros o casados, se trataba en suma de un conjunto complejo, de intereses comunes, pero a la vez competitivos. Todos compartían el servicio, y en otro orden de cosas compartían también sus propios secretos, anhelos y tensiones. En ese contexto, Agnès, la criada, se encontraba a la vez sirviendo a su amo de siempre y a los nuevos amos, asumiendo e intentando disimular las contradicciones que ello comportaba, principalmente el servir a un hombre como Francesc Pagès, a quien le incomodaba y frustraba vivir postergado entre el suegro y su esposa, los herederos, los amos de la casa. Y Agnès no había conocido a otra familia. Los Pi eran toda su familia. Además de acompañar a sus señoras, madre e hija Pi, en todas sus rutinas, desde la distribución de las tareas entre el resto de los domésticos, la puesta a punto de la casa, o la atención discreta, Agnès estaba pendiente de las visitas que entraban y salían y tenía bajo su control las llaves de la residencia. Velaba todas las noches por la seguridad de los señores tratando de tener bien cerradas las puertas de arriba y abajo, de todas las plantas y cámaras de aquella respetable casa, una vez se despedía al resto de sirvientes hasta su regreso en la mañana siguiente. Las horas contiguas al descubrimiento del crimen ella misma le recordaba a Francesc que «cuando se fueron a la cama cerró la puerta de fuera de casa y la de la entrada a la escalera [...] había oído muy bien la noche anterior que cuando se encontraban en la cámara dichos cónyuges cerraron la puerta de dicha cámara»¹⁸. Agnès se había labrado el retrato de la criada perfecta, estaba atenta a todos los detalles y los pasos que cada uno de sus habitantes daba en la casa.

A Francesc le molestaba que ella pudiese saber tantas cosas. Quizás

las sabía también porque su anterior amo era su confidente. Poco a poco Francesc fue alimentando la sospecha de que Agnès no le servía a él, sino tan solo a Cristòfol Pi, el suegro, cuya alargada sombra señoreaba aquel lugar estuviese o no en él, a través de su fiel sirvienta. Por eso no dudó en incriminarla. Enfrentarse a ella era como hacerlo a su suegro y de este modo urdió parte de su plan de defensa: el control que Agnès tenía sobre todas las cosas de la casa la convertía en colaboradora necesaria de la supuesta entrada de unos ladrones en aquella fatídica noche en la que acabaron con la vida de su esposa, María. De otro modo, resultaba incomprensible cómo podían haber accedido allí dentro; se trataba de una casa bien guardada, bajo la atenta vigilancia de Agnès. Al fin y al cabo, ella controlaba todas las llaves y jamás se constató rasguño o señal alguna de que las puertas o las ventanas hubieran sido forzadas.

AGNÈS BOU Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA CRIADA MALVADA

La estratagema de Francesc para incriminar a Agnès Bou en el asesinato de su esposa tuvo como resultado la construcción, directamente por él mismo y también mediante las declaraciones de testigos escogidos, de una imagen opaca y maliciosa que cargaba sobre ella defectos impropios del deber ser una buena mujer. Se trataba de vicios que hacían lógica su intervención en tan criminal acción. La coartada de Francesc partía de la convicción de que Agnès deseaba hacerle daño o hacerle fracasar porque jamás le había sentido, respetado ni considerado como su auténtico señor. Ella solo tenía a un señor, y este era el suegro del acusado. Francesc desconfiaba de dicha relación; la fortaleza y la antigüedad de esta eran un impedimento a su posición de poder como consorte de la heredera; él era el hombre de la casa y, sin embargo, no tenía mando ni decisión allí, y lo que era aún peor, en el fondo no sería respetado por el servicio, de modo que arrastraba con desagrado día tras día el desencanto de sentirse postergado.

Son diversas las aristas con las que el acusado y sus testigos configuraron el aborrecible retrato de su criada. Agnès aparecía en este como una mujer siniestra, de personalidad inaccesible, de poco

fiar, dominada por la ambición del poder en la casa hasta el extremo de osar suplantar con hechos y actitudes a la señora. Una pretensión imperdonable. No es una imagen nueva, de ella se hizo eco la literatura picaresca. Ahí encontramos a Teresa de Manzanares, la niña de los embustes, protagonista de la obra de 1632 escrita por Castillo Solórzano. En esas letras, las criadas, como tantas mujeres que desempeñaban oficios humildes, hacían todo cuanto estaba en sus manos para medrar ¹⁹. Salvador Morer, uno de los testigos que tuvo una intensa intervención en la causa de Pagès y que pertenecía al círculo de amistades del acusado, afirmaba sobre ella:

Dicha Agnès no estaba en su casa como criada sino como señora, gobernando aquella casa [...] durante el tiempo en que dicha Agnès estuvo sirviendo en casa de dicho Cristòfol Pi estaba como señora de tal manera que gobernaba allí hasta que marchó [...] y gobernó dicha casa de Cristòfol Pi de la manera que debe gobernar una criada a su amo cuando no hay ama de casa ²⁰.

Sus palabras eran contundentes. Agnès se había hecho con todo el poder en la casa al enviudar Cristòfol. Y ello debió continuar así cuando este casó a su hija. Acompañaban a esta descripción otros detalles: «Acostumbra a emborracharse y le gusta mucho el vino» ²¹, señalaban Salvador Morer y Joan Fel. Se trataba del retrato de una degradación moral. Agnès era una mujer de vicios. De conductas contrarias al deber ser como criada y como mujer cristiana. Sin embargo, una mujer ambiciosa difícilmente hubiera cedido ante un vicio que la incapacitaría para tomar las decisiones que se pretendía arrogar; y también era un vicio propio de las gentes de baja condición, contrario a la feminidad, de modo que avivaba el rencor y el desprecio contra ella: «Dicha Agnès Bou no estaba en dicha casa como criada sino como señora como gobernando aquella», añadía el mismo Morer. En efecto, no olvidaba recordar que la criada «es pobre y cree que Cristòfol Pi le dará alguna cosa». La relación de Agnès con su adorado amo, Cristòfol, constituía un vínculo sólido; para ella, él y su casa eran toda su vida. De aquí que a la defensa de Francesc no le costase nada urdir la trama de que ella y Cristòfol

sabían lo que hacían y lo hacían juntos. Ella obedecía a su amo y este le daba las instrucciones: «Dicha Agnès Bou es sobornada por Cristòfol Pi». Y hallaron pruebas al respecto: «Va ab manto a missa desde que ha depossat perquè hi va per a portar la oferta com es estil y consuetud en dit lloch de Ultramort». Se la había visto en misa mejor ataviada, compensada por su amo tras declarar en el juicio. Así, para la defensa, Agnès era también una mujer sumamente interesada, carente de afectos sinceros, fiel solo ante la expectativa de recibir algo a cambio. No faltaron a estas otras insinuaciones sobre la oculta naturaleza de la relación con su amo Cristòfol. Nadie se atrevió a afirmar nada, al parecer era indemostrable; sin embargo, algunos testigos flirtearon con la imaginación, para escampar la duda y deteriorar más aún la imagen de la odiada criada. El mismo Salvador Morer decía que «ha visto que dicha Agnès y Cristòfol Pi se trataban con mucha familiaridad pero no ha visto cosa mala» ²² .

A MODO DE CONCLUSIÓN

Con ocasión de defenderse del crimen cometido y señalar — falsamente— a los cómplices del mismo, Francesc Pagès y sus testigos, al unísono, construyeron un retrato de la personalidad de Agnès Bou. Sus trazas nos trasladan a un nudo de representaciones sociales, familiares y femeninas. Se trata de tres dimensiones cruzadas de un mismo problema. La degradada imagen de Agnès como mujer, codiciosa, usurpadora, amiga del vino, por supuesto repercutía en su actividad en la casa. Paralelamente, todo lo repulsivo y amenazador que tenía como sujeto socialmente inferior, tal como la defensa de Francesc señalaba obstinadamente («... tienen odio y mala voluntad a los exentos y privilegiados [...] en los lugares pequeños, como es Ultramort, es mayor el odio») ²³ , afectaba a su condición femenina, a todas luces alejada, por sus vicios, del deber de las mujeres. Para su amo, como ella era de extracción humilde, esto la convertía en una extraña apta para cargar con sus propias culpas. Su historia es un relato de vida de múltiples aristas que convergen en un mismo sentido, bajo la lupa de lo social, y así las notas proferidas acerca de su personalidad,

antifemenina, inmoral, asocial, se encuentran inextricablemente unidas. Agnès no era en modo alguno el ejemplo de una mujer, como tampoco era el ejemplo de una criada. Desde el prisma de la mentalidad jerárquica de Francesc, simbolizaba el abismo que le separaba a él del populacho, carcomido por la envidia hacia sus superiores. Por eso, para Francesc, Agnès no quería vivir como una pobre, sino mejorar su posición en la casa, junto al amo, beber un buen vino como hacían los ricos, estrenar ropa, hacer de señora. La ambición era el peor defecto en su condición, aquel que los señores más debían temer. Y, sin duda, convertía a esta mujer en un peligro, un extremo que él creyó altamente rentable para defenderse.

■

¹ Francisco García González, «Afectos frágiles, sirvientes, amos y conflictos en la Castilla rural (siglo XVIII)», en Encarna Jarque (coord.), *Emociones familiares en la Edad Moderna*, Madrid, Sílex, 2020, págs. 273-301.

² José Pablo Blanco Carrasco, «Criados y servidumbre en España durante la Época Moderna. Reflexiones en torno a su volumen y distribución espacial a finales del Antiguo Régimen», *Investigaciones históricas*, 36, 2016, págs. 41-80.

³ María Jesús Vázquez, «El amo y la criada: historia de una violación. Alcalá de Henares, 1703», *Anales Complutenses*, 23, 2011, págs. 427-437.

⁴ Amanda Flather, «Gender, Space and Place: The Experience of Servants in Rural Households, 1550-1750», *Mundo Agrario*, 18-39, 2017 [<https://doi.org/10.24215/15155994e066>].

⁵ Tomás Mantecón, «Mujeres forzadas y abusos deshonestos en la Castilla moderna», *Manuscripts*, 20, 2013, págs. 157-185.
Cissie Fairchilds, *Domestic enemies. Servants and their masters in Old Regime France*, Baltimore, The Johns Hopkins University, 1984.

⁶ Biblioteca de l'Il·lustre Col·legi de l'Advocacia de Barcelona (BICAB), Resolució del proces y enquesta criminal fulminada en la regia Cort / relacio del noble D. Hieronym de Magarola, iutge de dita Regia Cort instant lo procurador fiscal de aquella y altres, contra Francesch Pages y Pi del lloch de Vltramort, impetit, y acusat de haver mort Maria Pages y Pi, sa muller, notari Badia, Id. A31659, Top. 148-9. La traducción de los fragmentos del texto original en catalán ha sido realizada por la autora.

⁷ Fray Antonio Arbiol, *La familia regulada con doctrina de la Sagrada Escritura y santos padres de la Iglesia Cathólica...*, Madrid, Pérez de Soto, 1788, págs. 587-588.

⁸ *Ibíd.*, págs. 49 y 51.

⁹ *Ibíd.*, págs. 511-518.

¹⁰ Fray Luis de León, *La perfecta casada*, Madrid, Imprenta Real, 1786, pág. 89.

¹¹ Enrique Suárez Figaredo, «Vida política de todos los estados de mujeres de Fray Juan de la Cerda», *Lemir*, 14, 2010, págs. 324, 332 y 443.

¹² Arbiol, La familia regulada..., pág. 586.

¹³ Gaspar de Astete, Del gobierno de la familia y estado del matrimonio: donde se trata, de cómo se han de auer los casados con sus mugeres, y los parientes con sus hijos, y los señores con sus criados, Valladolid, Alonso Vega, 1598, pág. 637.

¹⁴ Carlos Lozano Ruiz, «Violencia verbal en el ámbito doméstico. La realidad de las mozas de servicio a finales de la Modernidad», *Historia et ius. Rivista di storia giuridica dell'età medievale e moderna*, 9, 2016, págs. 1-10.

¹⁵ Ofelia Rey, El vuelo corto. Mujeres y migraciones en la Edad Moderna, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2021.

¹⁶ BICAB, Resolucio del proces y encuesta criminal fulminada en la regia Cort, fol. 1369.

¹⁷ *Ibíd.*, fol. 1368.

¹⁸ *Ibíd.*, fols. 1371-1372.

¹⁹ María Soledad Arredondo, «“A todos y a todas”: cuestiones de “género” en la prosa del siglo XVII hasta El hombre práctico

(1686)», *Criticón*, 105, 2009, páginas 177-198.

²⁰ BICAB, *Resolucio del proces y encuesta criminal fulminada en la regia Cort*, fol. 1375.

²¹ *Ibíd.*, fol. 1369.

²² *Ibíd.*

²³ *Ibíd.*, fols. 1368-1369.

Bibliografía

CAPÍTULO PRIMERO

ALABRÚS IGLESIAS, Rosa María, «El sufrimiento de la violencia doméstica y el convento como espacio de libertad: el caso de sor Ángela Serafina Prat», *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 36, 2018, págs. 410-432.

— Razones y emociones femeninas. Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco, Madrid, Cátedra, 2019.

— Juliana Morell. De niña prodigio a maestra de las emociones, Sant Cugat, Arpegio, 2020.

— «Ejemplaridad y santidad femenina en el Barroco español y los comienzos de la Ilustración. Entre la emoción y la razón», *Atlante*, 15, 2021: Imagen y santidad entre el Mediterráneo y América durante la Edad Moderna (siglos xvi-xviii [<https://journals.openedition.org/atlante/1420>; <https://rediceisal.hypotheses.org/69280>]).

— (coord.), *La realidad y la imagen de las mujeres en España y América (siglos xv-xviii)* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2022.

ALBAREDA, Joaquim, *Els catalans i Felip V. De la conspiració a la revolta (1700-1705)*, Barcelona, Vicens Vives, 1993.

AZCÁRATE, Isabel de, *El monasterio de la Enseñanza de Barcelona, 1645-1876*, Barcelona, PPU, 1993.

AZNAR MARTÍNEZ, Daniel, «Gloria y desgracia de un virrey francés de Cataluña: el mariscal De la Mothe-Houdancourt (1641-1644)»,

Pedralbes: Revista d'història moderna, 26, 2006, págs. 189-262.

BATLLORI, Miguel, y PERALTA, Cefferino, Baltasar Gracián en su vida y en sus obras, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1969.

BETRÁN MOYA, José Luis, «Gabriel Agustí Rius, Ramón Dalmau de Rocabertí y Alexandre Ros y Gomar: el desengaño catalán (1641-1652)», en Ricardo García Cárcel y María de los Ángeles Pérez Samper (eds.), Semblanzas catalanas. La Cataluña plural en la España global, Madrid, Cátedra, 2022, págs. 33-51.

BETRÁN MOYA, José Luis; HERNÁNDEZ, Bernat, y MORENO, Doris (coords.), Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna, Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 2016.

CHÂTEAU, Jean, Montaigne psychologue et pédagogue, París, Vrin, 1971.

— L'humanisation ou les premiers pas des valeurs humaines, Bruselas, Mardaga, 1985.

CIVIL, Pierre, «Hagiografías y cultura visual: algunos casos de hibridismo en la España del siglo XVII», Hipógrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro, 9, 1, 2021, págs. 47-68.

DARRICAU, Raymond, prólogo, en Françoise Soury-Lavergne, Un camino de educación. Juana de Lestonnac, 1556-1640, Roma, Imprimi Potest, 1984.

EGIDO, Aurora, y MARÍN, María Carmen (coords.), Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2001.

FERRETTI, Giuliano, «Les trois couronnes de Richelieu, fidélité à Dieu, au Roi et à son ministère», Revista Librosdelacorte.es, 1, año 6, 2014, págs. 67-90.

GRAS, Maria Mercè, «El Corpus de Sang de 1640. La duquessa de Cardona i les carmelites descalces de Barcelona», Castell Interior, 19 de junio de 2014 [<https://castellinterior.com/2014/06/19/el->

corpus-de-sang-de-1640-la-duquessa-de-cardona-i-les-carmelites-descales-de-barcelona/].

HENNEAU, Marie-Élisabeth; VISMARA, Paola; BARBICHE, Bernard; COOPIER, Julien; KINOSSIAN, Yves, y LANGLOIS, Claude (eds.), Pour Annecy et pour le monde. L'ordre de la Visitation (1610-2010), Annecy, Archives Départementales de la Haute-Savoie, Silvana Éditoriale, 2012.

LAVAL DE MADAILLAN, Claire de (ed.), Histoire de l'ordre des religieuses à filles de Nôtre-Dame, Poitiers, siglo XVIII.

NORDMAN, Daniel, «La frontera: nociones y problemas en Francia, siglos XVI-XVIII», Historia Crítica, 32, Bogotá, julio-diciembre de 2006, págs. 154-171.

PRATS, Modest (ed.), Política lingüística de l'Església catalana. Segles xvi-xvii Universitat de Girona, Estudis Universitaris de Vic, Eumo, 1995.

SAHLINS, Pierre, Frontières et identités nationales. La France et l'Espagne dans les Pyrénées depuis le xvii^e siècle, París, Belin, 1996.

SALES, Núria, Història de Catalunya. Els segles de la decadència (siglos xvi-xvii Barcelona, Edicions 62, 1989.

SERRA, Eva (ed.), Escrits polítics del segle xvii, t. II, Secrets Públics de Gaspar Sala, i altres textos, Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, Institut Universitari d'Història Jaume Vicens Vives, Eumo, 1995.

SIMÓN TARRÉS, Antoni, «Catalans i francesos a l'Edat Moderna. Guerres, identitats i contraidentitats. Algunes consideracions», Pedralbes. Revista d'història moderna, 18, 2, 1998, págs. 391-401.

— «Catalunya en el procés de construcció de l'Estat modern espanyol (segles XVI-XVIII), una aproximació interpretativa», Catalan Historical Review, 7, 2014.

TORRES I SANS, Xavier, «Les bandositats de nyerros i cadells: bandolerisme català o feudalisme bastard», Pedralbes: Revista d'història moderna, 18, 1, 1998, págs. 227-242.

— La Guerra dels segadors, Lleida, Pagès, 2011.

TORRES I SANS, Xavier, y SERRA I PUIG, Eva (eds.), *Escrits polítics del segle xvii*, t. I, *Notícia universal de Catalunya de Francesc Martí Viladamor*, Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, Institut Universitari d'Història Jaume Vicens Vives, Eumo, 1995.

VILA I DESPUJOL, Ignasi, *Els jesuïtes a la Rambla de Barcelona*, Barcelona, Claret, 2013.

CAPÍTULO 2

ALABRÚS IGLESIAS, Rosa María, *La realidad y la imagen de las mujeres en España y América (siglos xv-xviii)* Madrid, Política y Sociedad en la Historia de España, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2022.

ALATORRE, Antonio, «Sobre el P. Núñez, confesor de sor Juana (a propósito de dos libros recientes)», *Literatura Mexicana*, 14, núm. 1, 2003.

Biblia de Jerusalén, ed. de José Ángel Ubieta, Salamanca, Desclée de Brouwer, 1963.

CRUZ, sor Juana de la, *Obras completas*, México, Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, 2012.

LAVRIN, Asunción, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, trad. de Alejandro Pérez-Sáez, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

MOYA GARCÍA, María, «Análisis de la beatificación de Teresa de Jesús a través del Compendio de Diego de San José. Relación de fiestas o propaganda religiosa», *Hipogrifo*, 9, núm. 1, 2021.

MURIEL, Josefina, *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.

RAMÍREZ, Jessica, y SARMIENTO, Mario (coords.), La presencia de la orden del Carmen Descalzo en la Nueva España. Interacciones, transformaciones y permanencias, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019.

RÍOS, María Cristina, «La escritura femenina en la Nueva España del siglo XVII: Sor Juana Inés de la Cruz frente al poder eclesiástico», en Rosa María Alabrús Iglesias (coord.), La realidad y la imagen de las mujeres en España y América (siglos xv-xviii Madrid, Política y Sociedad en la Historia de España, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2022.

RODRÍGUEZ DE ARELLANO, Joseph Xavier, Avisos Espirituales que dio a sus hijas espirituales la Seráfica doctora Santa Teresa de Jesús y explica en pláticas su devoto, el Ilustrísimo Señor Don Joseph Xavier Rodríguez de Arellano, Arzobispo de Burgos, del Consejo de su Majestad y dedica a sus veneradas preladadas, religiosas de los monasterios de su filiación, tomo II, Burgos, 1780.

RUIZ, Rafael, y SILVA, Janice Theodoro da, «La Carta Atenagórica: Sor Juana Inés de la Cruz y los caminos de una reflexión teológica», Revista Estudios de Historia Novohispana, 29, julio-diciembre de 2003.

SORIANO VALLÉS, Alejandro, Sor Filotea y Sor Juana. Cartas del obispo de Puebla a sor Juana Inés de la Cruz, México, Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México, 2014.

TERESA DE JESÚS, Santa, Cartas a Religiosos y Maestros Graves, tomo II, Ávila, 1560.

WOBESER, Gisela von, Sor Juana ante la muerte, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de México, 2021.

CAPÍTULO 3

ALABRÚS, Rosa María, y GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, Teresa de

Jesús. La construcción de la santidad femenina, Madrid, Cátedra, 2015.

ARCURI, Andrea, «Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia Moderna», *Hispania Sacra*, 71 (143), enero-junio de 2019, págs. 113-129.

BÁEZ RIVERA, Emilio Ricardo, *Las palabras del silencio de Santa Rosa de Lima o la poesía visual del inefable*, Universidad de Navarra, Iberoamericana-Vervuert, 2012.

BLANCO, José María, SJ, *Vida documentada de María Antonia de Paz y Figueroa fundadora de la Casa de Ejercicios de Buenos Aires*, Buenos Aires, Amorrortu, 1942.

FRASCHINA, Alicia, *La expulsión no fue ausencia. María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús: biografía y legado*, Rosario, Prohistoria Ediciones, 2015.

— «Estrategias de supervivencia en un mundo antijesuitico. Roma, Córdoba, Buenos Aires: 1778-1803», en Jorge Cristian Troisi Melean y Marcia Amantino (comps.), *Jesuitas en las Américas. Presencia en el tiempo*, Buenos Aires, Teseo Press, 2019, págs. 495-525.

GLAVE, Luis Miguel, «Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630)», en Clara García Aylluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Condumex, Universidad Iberoamericana, 1997, págs. 109-128.

GRENÓN, Pedro, SJ, *Los Funes y el Padre Juárez*, tomo I, Córdoba, Argentina, Tipología La Gutenberg, 1920.

— *Los Funes y el Padre Juárez*, tomo II, Córdoba, Argentina, Tipología La Gutenberg, 1920.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro, «El proceso de canonización de Santa Rosa (nuevas luces sobre la identidad criolla en el Perú colonial)», *Hispania Sacra*, núm. 48, 1996, págs. 719-740.

— «Los testigos de Santa Rosa. (Una aproximación social a la

identidad criolla en el Perú colonial)», Revista Complutense de Historia de América, núm. 23, 1997, págs. 113-136.

HANSEN, Leonard, Vida admirable de Santa Rosa de Lima Patrona del Nuevo Mundo, trad. de Jacinto Parra, Manila, 1671 [1664].

IWASAKI CAUTI, Fernando, «Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial», Anuario de Estudios Americanos, tomo LI, núm. 1, 1994, págs. 47-64.

MELÉNDEZ, Juan, Festiva pompa, culto religioso, veneración reverente, fiesta, aclamación y aplauso: A la feliz beatificación de la bienaventurada virgen Rosa de S. María, Lima, 1671.

MIRANDA URBANO, Carlota, «A Hagiografía depoi de Trento», en José Eduardo Franco et al. (dirs.), Concilio de Trento. Innovar en la tradición. Historia, teología y proyección, Universidad de Alcalá, 2016, páginas 167-173.

MUJICA PINILLA, Ramón, Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América, Lima, Fondo de Cultura Económica, Banco Central de Reserva del Perú, 2001.

MYERS, Kathleen Ann, «Redeemer of America. Rosa de Lima (1586-1617). The Dynamics of Identity and Canonization», en Neither Saints Nor Sinners. Writing the Lives of Women in Spanish America, Nueva York, Oxford University Press, 2003, págs. 23-43.

PALOMO, Federico, «Confesionalización», en José Luis Betrán, Bernat Hernández y Doris Moreno (eds.), Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2016, págs. 69-89.

PO-CHIA HSIA, Ronnie, «Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII», Manuscrs. Revista d'Història Moderna, 25 [«Confeccionalització i disciplinament social a l'Europa catòlica (segles XVI-XVIII)»], 2007, págs. 29-43.

CAPÍTULO 4

BOESPFLUG, François, Dio nell'arte. «Sollecitudini Nostrae» di Benedetto XIV (1745) e il caso di Crescenzia di Kaufbeuren, trad. it., Marietti, Casale Monferrato, 1986.

BONUCCI, Antonio Maria, Istoria della Vita di Bianca Teresa Massei Buonvisi..., Roma, Stamperia Bernabò, 1716.

CABIBBO, Sara, «Ignorantia Scripturarum, ignorantia Christi est». Tradizione e pratica delle Scritture nei testi monastici femminili del XVII secolo», Rivista storica italiana, CI, 1, 1989, págs. 85-124.

— «La capra, il sale e il sacco. Per uno studio della vedovanza femminile tra Cinque e Seicento», Archivio storico per la Sicilia Orientale, enero de 1989, págs. 117-168.

CAFFIERO, Marina, «Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)», en Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarri (eds.), Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia, Roma y Bari, Laterza, 1994, págs. 327-373.

— La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi, Roma y Bari, Laterza, 1996.

— Profetesse a giudizio. Donne, religione e potere in età moderna, Brescia, Morcelliana, 2020.

DE GIORGIO, Michela, «Il modello cattolico», en Georges Duby y Michelle Perrot (eds.), Storia delle donne in Occidente, IV, L'Ottocento, Roma y Bari, Laterza, 1991, págs. 155-191.

FLANDRIN, Jean-Louis, La famiglia. Parentela, casa, sessualità netta società preindustriale, trad. it., Milán, Comunità, 1979.

GARAMPI, Giuseppe, Memorie ecclesiastiche appartenenti all'istoria e al culto della Beata Chiara di Rimini..., Roma, Pagliarini, 1755.

LUQUET, Jean-Félix-Onésime, Notizia sulla vita e suite virtii dell'umile serva di Dio Anna Maria Antonietta Gesualda Taigi nata Giannetti..., Roma, Tipografia degli eredi Paternò, 1851.

MENOZZI, Daniele, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001.

MODICA VASTA, Marilena, «La scrittura mistica», en Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarri (eds.), *Donne e fede*, Roma, y Bari, Laterza, 1994, páginas 375-398.

MURATORI, Ludovico Antonio, *Della forza della fantasia umana*, Venecia, 1745, en Giorgio Falco y Fiorenzo Forti (eds.), *Opere di L. A. Muratori*, I, Milán y Nápoles, Ricciardi, 1964.

NUSSDORFER, Laurie, *Civic Politics in the Rome of Urban VIII*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

ORSOLINI, Ignazio, *Vita della Venerabil Madre suor Chiara Maria della Passione Carmelitana Scalza, fondatrice del Monastero de Regina Coeli di Roma, nel secolo Donna Vittoria Colonna, figlia di Don Filippo Gran Contestabile del Regno di Napoli..., Roma, Francesco Gonzaga, 1708.*

PIAZZA Carlo Bartolomeo, *Cherosilugio ovvero Discorso dello stato vedovile spiegato con le Memorie illustri di S. Galla Patrizia Vedova Romana..., Roma, nella Stamperia del Bernabò, 1708.*

POZZI, Giovanni, y LEONARDI, Claudio (eds.), *Scrittrici mistiche italiane*, Génova, Marietti, 1988 [1820].

ROCCA, Giancarlo, «Maestre Pie Filippini, Maestre Pie Venerini», en *Dizionario degli istituti di perfezione*, V, Roma, 1978, coll. 828-831 y 835-840.

— *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminili in Italia nei secoli xix-xx* Roma, Edizioni Paoline, 1993.

ROSA, Mario, «Regalità e “douceur” nell’Europa del Settecento. La contrastata devozione al Sacro Cuore», en Francesco Traniello (ed.), *Dai Quaccheri a Gandhi. Studi di storia religiosa in onore di Ettore Passerin d’Entrèves*, Bolonia, Il Mulino, 1988, págs. 71-98.

— «La religiosa», en Rosario Villari (ed.), *L’uomo barocco*, Roma y Bari, Laterza, 1991, págs. 219-267.

SCARAFFIA, Lucetta, y ZARRI, Gabriella (eds.), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma y Bari.

WARNER, Marina, *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, Londres, Knopf, 1976.

ZARRI, Gabriella, *Le sante vive*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1990.

CAPÍTULO 5

ANUNCIAÇÃO, Francisco da, *Consulta mystico-moral sobre o habito de certas religiosas da Ordem de S. Clara Urbanas: na qual se trata da uniformidade, singularidade, publicidade, unioes, divizoes, amizades particulares, escandalos, & outras couzas, que deve ou naoõ deve haver entre os membros de huma comunidade regular*, Coímbra, Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1717.

— *Vindicias da virtude, e escarmento de virtuosos, nos publicos castigos dos hypocritas, dados pelo Tribunal do Santo Officio*, Lisboa Oriental, Oficina Ferreiriana, 1725.

BERNARDES, Manuel (CO), *Nova Floresta, ou sylva de varios apophthegmas, e ditos sentenciosos espirituaes, e moraes, com reflexoens, em que o util da doutrina se acompanha com o vario da erudição, assim Divina, como humana: offerecida, e dedicada à Soberana Mãe da Divina Graça Maria Santissima Senhora Nossa*, Lisboa Ocidental, Oficina de José António da Silva, 3 vols., ca. 1726-1728.

FONSECA, Martinho Augusto Ferreira da, y BRAGA, Teófilo, *Subsidios para um dictionario de pseudonymos*, s.l., 1896.

FRANCO, José Eduardo, «Das Ordens às Congregações Religiosas: Metamorfoses da vida consagrada católica (uma perspectiva histórica)», *Boletim do Núcleo Cultural da Horta*, núm. 16, 2007, páginas 255-269.

GUILHERME, Manuel (OP), *Agiologio Dominicano. Vida dos Santos*

Beatos Martyres e outras pessoas veneraveis da Ordem dos Prégadores por todos os dias do anno, 4 vols., Lisboa, Oficina de António Pedroso Galvão, 1709-1712.

— Escada Mystica de Jacob; para subir ao Ceo da perfeição [bajo el seudónimo de Paulo Cardoso], Lisboa Ocidental, Oficina de António Pedroso Galvão, 1721.

— Conselheyro fiel em Maximas Espirituaes para convencer o entendimento, & combater o coração do pecador esquecido, Lisboa, Oficina de António Pedroso Galvão, 1727.

— Ramilhete Espiritual que offerece ao peyto das esposas de Christo huma consciencia charitativa [bajo el seudónimo de Paulo Cardoso], Lisboa, 1728.

— Cartas Directivas e Doutrinaes. Respostas de huma Religiosa Capucha, e reformada, a outra Freyra que mostrava querer reformar-se [bajo el seudónimo de Padre Manuel Velho], Lisboa Ocidental, Oficina de António Pedroso Galvão, 1730.

— Socorro aos moribundos. Obra de uma religiosa capucha, que oferece a Maria Santissima com o titulo de Senhora das Dores [bajo el seudónimo de Padre Manuel Velho Algarbiense], Lisboa Ocidental, Oficina da Música, 1730.

— Cartilha nova tratado utilissimo e instrucção de huma alma na doutrina christã ordenada á maneira de Dialogo para ensinar aos meninos Offerecida a Santo Aleixo protector das escolas [bajo el seudónimo de Padre Manuel Velho Algarbiense], Lisboa, 1735.

JACQUINET, Maria Luísa, Dos monumentos do Desagravo do Santíssimo Sacramento: arte, poder e espiritualidade no Portugal do Antigo Regime, 2 vols., Coímbra, s.n., 2014 [tesis presentada a la Universidad de Coímbra para la obtención del grado de Doctora en Historia, en la especialidad de Historia del Arte].

MONCADA, Luís Cabral de, Mística e Racionalismo em Portugal no século xviii: uma página de história religiosa e política, Coímbra, Casa do Castelo, 1952.

MONTEIRO, Manuel, História da Fundação do real Convento do Lourçal de religiosas capuchas, Escravas do Santíssimo Sacramento, Lisboa, Oficina de Francisco da Silva, 1750.

MORUJÃO, Isabel, «Livros e leituras na clausura feminina de Setecentos», Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas, núm. 19, 2002, páginas 111-170.

PRAZERES, Afonso dos (OFM), Maximas espirituas, e directivas para instrucção mystica dos virtuosos, e defenza apostolica da Virtude, Lisboa, Oficina de António Isidoro da Fonseca, 1740.

— Consultas espirituas, em que, conforme a verdadeira Theologia Mystica, e Moral, se responde às mais frequentes duvidas, que occorrem na vida do espirito, Oficina de Miguel Manescal da Costa, 1745.

— Carta directiva primeira, para hum peccador convertido, que começou com fervor a vida espiritual, e a deseja continuar com segurança. Acrescentada com II e III, Coímbra, Oficina de Luís Seco Ferreira, 1765.

SANTOS, Zulmira, «Literatura religiosa (Época Moderna)», en Carlos Moreira de Azevedo (dir.), Dicionário de História Religiosa de Portugal, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, págs. 125-130.

SILVA, António Pereira da (OFM), A questão do sigilismo em Portugal no século xviii: história, religião e política nos reinados de D. João V e D. José I, Braga, Tipografia Editorial Franciscana, 1964.

— A Jacobeia, movimento de renovação da Igreja em Portugal no século xviii, Separata de Estudos Teológicos, s.l., s.n., 1964.

VIEIRA, Célia Sousa, Biografia e vida devota no século xviii: a vida maravilhosa de Soror Clara Gertrudes do Sacramento de Frei Afonso dos Prazeres, Coímbra, s.n., 1996 [Tesis de Maestría en Historia de la Cultura Portuguesa-Época Moderna presentada ante la Facultad de Letras da Universidad de Oporto].

VILLALTA, Luiz Carlos, «As imagens, o Antigo Regime e a “Revolução” no Mundo Luso-Brasileiro (c. 1750-1812)», Revista

Escritas, Río de Janeiro, año 4, núm. 4, 2010, págs. 117-168.

CAPÍTULO 6

ATIENZA LÓPEZ, Ángela, «Autoridad y poder en los claustros femeninos de la Edad Moderna. Las prioras dominicas vistas desde los textos normativos y ceremoniales», en Rosa María Alabrús Iglesias (ed.), *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos*, Sant Cugat, Arpegio, 2013, páginas 51-72.

BARANDA LETURIO, Nieves, «Fundación y memoria en las capuchinas españolas de la Edad Moderna», en Gabriella Zarri y Nieves Baranda Leturio (coords.), *Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos xv-xvii* Florencia, Firenze University Press-UNED, 2011, páginas 169-186.

BARANDA LETURIO, Nieves, y MARÍN PINA, María del Carmen, «El universo de la escritura conventual femenina», en Nieves Baranda Leturio y María del Carmen Marín Pina (eds.), *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2014, págs. 11-46.

BELLO VOCES, Josefina, «La ocupación de los bienes de los regulares», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, núm. 185, 1988, págs. 55-82.

BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente, *Historia de la reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Roma, Ad S. Sabinae, 1939.

— «Examen crítico de la historiografía dominicana en las Provincias de España y particularmente en Castilla», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, núm. XXV, 1965, págs. 195-248.

CALLADO ESTELA, Emilio, «Historia y glorias dominicanas en la obra literaria de fray Juan Tomás de Rocabertí», en Rosa María Alabrús Iglesias (coord.), *La memoria escrita de los dominicos*, Sant Cugat, Arpegio, 2012, págs. 59-86.

— Mujeres en clausura. El convento de Santa María Magdalena de Valencia, Valencia, PUV, 2014.

— «Sor Inés Sisternes de Oblites o la observancia dominicana en el siglo XVII», en Emilio Callado Estela (coord.), Valencianos en la Historia de la Iglesia IV, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2014, págs. 123-182.

— El Paraíso que no fue. El convento de Nuestra Señora de Belén de Valencia, Valencia, PUV, 2015.

— «El historiador dominico fray Tomás Güell (†1742)», en Emilio Callado Estela (ed.), *De rebus Ecclesiae*. Aspectos de historiografía eclesiástica sobre el siglo xviii. Homenaje al Profesor Antonio Mestre, Valencia, IAM, 2017, págs. 177-190.

— «El escritor dominico fray José Agramunt (1672-†1732)», en *Pasados y presente. Estudios para el Profesor Ricardo García Cárcel*, Barcelona, Universitat Autònoma, 2020, págs. 607-619.

— Vergel de perfectísimas flores. El convento de Corpus Christi de Carcaixent, Valencia, PUV, 2020.

— «Sor Manuela Millà, el convent de Corpus Christi de Vila-real i la Guerra del Francés», en Rafael Roca (ed.), *Ser invisible. Testimonis literaris i documentals femenins*, Valencia, Afers, 2023, págs. 229-270.

— El Cielo en la Tierra. El convento de Corpus Christi de Vila-real (en prensa).

CATALÁN MARTÍNEZ, Elena, «La aventura de fundar. La versión heroica de las crónicas religiosas», en Ángel Atienza López (ed.), *Iglesia memorable: crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos xvi-xviii* Madrid, Sílex, 2012, págs. 231-250.

COOLAHAN, Marie Louise, *Women, writing, and language in early Modern Ireland*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

D'AMBROSIO, Angelo, «I Necrologi della clausura clariana. Malattie e mortalità fra XVI e XVIII secolo», *Miscellanea francescana: Rivista di Scienze Teologiche e Studi Francescani*, núm. 114, 2014, págs.

162-180.

ESPONERA CERDÁN, Alfonso, «Aproximación a la historiografía dominicana ibérica desde el Renacimiento hasta la Ilustración (siglos XVI-XVIII)», *Archivo Dominicano*, núm. XXIV, 2003, págs. 107-148.

EVANGELISTI, Silvia, «Memoria di antiche madri. I generi della storiografia monastica femminile in Italia (secc. XV-XVI)», en Cristina Segura Graíño (ed.), *La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos viii al xviii Madrid, Laya, 1992, págs. 221-249.*

FUENTES, Celedonio, «Escritoras en la historia de la Provincia dominicana de Aragón», *Teología Espiritual*, núm. 136-137, 2002, págs. 65-66.

GARGANTA, José María, «Los dominicos de la Provincia de Aragón en la historia de la espiritualidad (siglos XIV-XVII)», *Teología espiritual*, núm. 1, 1957, págs. 98-121.

— «Apuntes sobre el momento tridentino de la Provincia de Aragón», en *Atti del II Concilio di Trento e la riforma tridentina*, Roma, 1965, vol. II, págs. 643-646.

HERRERO, María Ángeles, *Lletraferides modernes. Catàleg de les escriptors valencians dels segles xvi-xvii* Alicante, Universitat d'Alacant, 2009.

LAVRIN, Asunción, *Brides of Christ. Convent life in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

LIZANDRA RUBIO, José, «Sor Teresa de Jesús Agramunt, una dominica insigne», *Exàgono*, núm. 370, 1983, págs. 11-15.

— «Una dominica insigne. Sor Teresa de Jesús Agramunt», *Castellón Diario*, núm. 370, 1988, págs. 45-47.

— «Les modernes religioses valencianes: entrebancs d'una recerca textual», *Scripta*, núm. 1, 2013, pág. 275.

— «La Guerra de la Independència (1808-1814) a Vila-real vista per

una monja dominica», Font, núm. 24, 2022, págs. 201-221.

LÓPEZ RIBAO, Alejandro, Religión, cultura y política de la orden de Predicadores en la Cataluña Moderna. El convento de Santa Catalina, Virgen y Mártir de Barcelona en el siglo xviii tesis doctoral inédita, Universitat Autònoma de Barcelona, 2017.

— «La construcción de una memoria dominicana en el siglo XVIII catalán: estudio, transcripción y anotación de tres crónicas conventuales inéditas conservadas en el Archivum Generale Ordinis Praedicatorum», *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 94, 2021, págs. 189-227.

LOWE, Karen J. P., *Nun's chronicles and convent culture in Renaissance and counter-reformation Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

MANERO SOROLLA, María Pilar, «Ana de Jesús y las biografías del Carmen descalzo», en Florencio Sevilla y Carlos Alvar (eds.), *Actas del Congreso Internacional de Hispanistas 1998*, Madrid, AIH-Castalia-FDS, 2000, vol. IV, págs. 145-153.

MARTÍ ASCÓ, Manuel, «Cultura literaria de la dona en València dels segles XVI i XVII», *Scripta*, núm. 1, 2013, págs. 12-137.

MORUJÃO, Isabel, «A César o que é de César: acerca da atribuição ao Padre Simão Vaz de Camões, S. J., de dois textos editados em a Preciosa de soror Maria do Céu», *Revista da Faculdade de Letras, Línguaes e Literaturas*, núm. XX-1, 2003, págs. 297-303.

MUÑOZ FELIU, Miguel C., «El Necrologio del padre Teixidor: dispersión y reubicación del patrimonio bibliográfico de los dominicos valencianos durante los siglos XIX y XX», *Hispania Sacra*, núm. 144, 2019, págs. 619-628.

MURIEL, Josefina, *Cultura femenina novohispana*, México, UNAM, 2000.

PORRES ALONSO, Bonifacio, «Necrologio de trinitarios descalzos de 1719 a 1728», *Trinitarium. Revista de Historia y Espiritualidad Trinitaria*, núm. 29, 2022, págs. 291-300.

POUTRIN, Isabelle, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.

— «¿Para qué servían los libros de revelaciones de mujeres? Deleites místicos, movilización católica y entretenimiento devoto en la España Barroca», en Nieves Baranda Leturio y María del Carmen Marín Pina (eds.), *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2014, págs. 147-148.

PRADA CAMÍN, María Fernanda, y MARCOS FERNÁNDEZ, Mercedes, *Historia, vida y palabra del monasterio de la Purísima Concepción (Franciscanas descalzas de Salamanca)*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2001.

REGLERO DE LA FUENTE, Carlos M., «Transformation de la mémoire écrite. Du Nécrologe de Cluny au Nécrologe-Obituaire de Carrión», en Eliane Magnani (dir.), *Productions et pratiques sociales de l'écrit médiéval en Bourgogne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2022, págs. 315-329.

REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, *La exclaustación (1833-1840)*, Madrid, BAC, 1976.

— «Los pagos de pensiones a los exclaustados y a las monjas», *Estudios Eclesiásticos*, núm. 53, 1978, págs. 47-76.

ROBLES SIERRA, Adolfo, «La reforma entre los dominicos de Valencia en el siglo XVI», en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo xvi (1550-1600)*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1983, páginas 183-209.

— *Real monasterio de Santa Catalina de Siena de Valencia*, Valencia, Dominicos, 1992.

SÁNCHEZ LORA, José, *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Madrid, FUE, 1988.

SEMPERE, Luis G., *Vida de la venerable madre sor Inés de Sisternes, dominica*, Almería, Non Plus Ultra, 1903.

SIGNORI, Gabriela, «The Necrology of Günterstal: The Notebook of the prioresses and abbesses, and thoughts on the History of the Necrologia Germaniae», *Mediaeval Studies*, núm. 81, 2019, págs. 273-307.

TRAVER GARCÍA, Benito, *Villarreal en la Guerra de Sucesión*, Villarreal, J. A. Botella, 1925.

TRENCHS ÓDENA, José, «El Necrologio-Obituario de la catedral de Cuenca: noticias históricas y crónicas de la vida ciudadana», *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 12, 1982, págs. 341-380.

WOODFORD, Charlotte, *Nuns and historians in Early Modern Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

ZARAGOZA GÓMEZ, Verónica, «Y pasamos por sangre y fuego... La obra cronística de sor María Teresa de Jesús de Agramunt en el contexto de la Guerra de Sucesión», en *Autoridad, poder e influencia: mujeres que hacen historia*, Barcelona, Icaria, 2017, vol. II, págs. 845-863.

— «La Guerra de Successió des d'uns ulls de dona. La crema de Vila-real (1706) narrada per sor Maria Teresa de Jesús d'Agramunt», en Pilar Mascarell (coord.), *Memòria de la destrucció: la crema de Xàtiva i altres urbicidis*, Valencia, IAM, 2019, págs. 131-157.

ZARAGOZA PASCUAL, Ernesto, «Necrologio del monasterio de Oña (1664-1793)», *Hispania Sacra*, núm. 74, 1984, págs. 629-670.

CAPÍTULO 7

AHLGREN, Gillian T. V., «Francisca de los apóstoles. La voz de una visionaria a favor de la reforma en el Toledo del siglo XVI», en Mary Giles (ed.), *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Madrid, Martínez Roca, 2000, páginas 149-167.

ALABRÚS IGLESIAS, Rosa María, *Razones y emociones femeninas*.

Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco, Madrid, Cátedra, 2019.

— Las mujeres en el discurso eclesiástico, España, Francia, Portugal e Italia (siglos xvi-xviii Madrid, Sílex, 2021.

ALABRÚS IGLESIAS, Rosa María, y GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina, Madrid, Cátedra, 2015.

ALCALÁ, Ángel, «María de Cazalla. El doloroso precio de la victoria», en Mary Giles (ed.), Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo, Madrid, Martínez Roca, 2000, págs. 125-149.

BADA, Joan, «El tribunal de la Inquisición. ¿Un tribunal peculiar?», Revista de la Inquisición, núm. 2, 1992, págs. 109-120.

BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, La Inquisición en Castilla-La Mancha, Madrid y Córdoba, Servicio de Publicaciones Universidad, 1986.

— El tribunal de la Inquisición en Murcia, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1986.

— «Catálogo de los procesos inquisitoriales del Tribunal del Santo Oficio de Murcia», Murgetana, núm. 74, 1987, págs. 5-109.

— La Inquisición en Cataluña: el Tribunal del Santo Oficio de Barcelona, 1487-1820, Madrid, Arkano Books, 1990.

— «Catálogo de los procesos inquisitoriales del Tribunal del Santo Oficio de Barcelona», Espacio, Tiempo y Forma, serie IV, núm 3, 1990, páginas 11-158.

CANTERO ROSALES, María Ángeles, «De perfecta casada a ángel del hogar o la construcción del arquetipo femenino en el siglo XIX», Tonos Digital. Revista de estudios filológicos, núm. 14, 2007.

CASTILLA CORTÁZAR, Blanca, «Arquetipos de la femineidad en La Perfecta Casada de Fray Luis de León», Revista Agustiniiana, vol. 35, núm. 106, 1994, págs. 135-170.

CASTRO SÁNCHEZ, Álvaro, *Las noches oscuras de María de Cazalla. Mujer, herejía y gobierno en el siglo xvi Madrid, La linterna sorda*, 2011.

FELJOO, Benito Gerónimo, «Defensa de las mujeres», en *Teatro crítico universal*, Madrid, Rivadeneyra, 1863, BAE, núm. 56. tomo I, discurso XVI.

FRAILE SECO, Daniel, «Mujer y cultura. La educación de las mujeres en la Edad Moderna», *Foro de educación*, núm. 4, 2004, págs. 74-88.

GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo, «La retórica de las apariencias. Los afeites femeniles», en Rosa María Alabrús, *Las mujeres en el discurso eclesiástico, España, Francia, Portugal e Italia (siglos xvi-xviii Madrid, Sílex*, 2021, págs. 111-124.

GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo, y MORENO, Doris, *Inquisición: historia crítica*, Madrid, Temas de Hoy, 2000.

GARRIGA ESPINO, Ana, «Defensa de las mujeres. El conformismo obligado de Feijoo en la España del siglo XVIII», *Revista electrónica de estudios filológicos*, XXII, enero de 2012, págs. 1-23 [<http://www.tonosdigital.es/ojs/index.php/tonos/article/view/725/502>].

GILES, Mary (ed.), *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Madrid, Martínez Roca, 2000.

GONZÁLEZ DORESTE, Dulce María, «Mujeres bíblicas como modelos de conducta femenina a finales de la Edad Media», *Fortunatae*, núm. 30, 2019, págs. 45-60.

HERNÁNDEZ DE BERMEJO, María Ángeles, «La imagen de la mujer en la literatura moral y religiosa de los siglos XVI y XVII», *Norva*, núm. 8, 1987, págs. 175-188.

HUERGA, Álvaro, *Predicadores, alumbrados e Inquisición en el siglo xvi Madrid, Fundación Universitaria Española*, 1973.

— *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978, 4 vols.

LEÓN, fray Luis de, *La perfecta casada*, Madrid, Taurus, 1987 (ed. de Javier San José Lera, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008 [<https://www.cervantesvirtual.com/obra/la-perfecta-casada—0/>]).

LLAMAS, Enrique, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, CSIC, 1972.

LÓPEZ CORDÓN, María Victoria, «La conceptualización de las mujeres en el Antiguo Régimen. Los arquetipos sexistas», *Manuscripts*, núm. 12, 1994, págs. 79-104.

MARQUÉS, Antonio, *Afeites y mundo mujeril*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1964.

MÁRQUEZ, Antonio, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía*, Madrid, Taurus, 1980.

MONCÓ REBOLLO, Beatriz, «Beatas y posesión demoniaca. Contramodelos femeninos e Inquisición», *Edad de oro*, vol. 38, 2019, págs. 75-88.

MORANT, Isabel, y BOLUFER, Mónica, «Mujeres y hombres en el matrimonio. Deseos, sentimientos y conflictos», en Cristina Borderías (ed.), *La historia de las mujeres. Perspectivas actuales*, Barcelona, Icaria, 2009, págs. 133-162.

MORGADO, Arturo, «Ángeles y demonios en la España del Barroco», *Chronica Nova*, núm. 27, 2000, págs. 107-130.

NAVARRO, fray Gaspar, *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia y poder del demonio: en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agueros, ensalmos, vanos saluadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cavalista, y paulina y semejantes acciones vulgares*, Huesca, 1631.

PÉREZ DE COLOSIA, María Isabel, «Mujeres procesadas por el Santo Oficio de la Inquisición de Granada», *Baetica*, núm. 27, 2005, páginas 423-436.

PÉREZ ESCOHOTADO, Javier, *Proceso inquisitorial contra el bachiller Antonio de Medrano*, Logroño, Instituto de Estudios

Riojanos, 1989.

PONS Y FUSTER, Francisco, *Místicos, beatas y alumbrados*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1992.

— *Beatas. Mujeres espirituales valencianas en la Edad Moderna*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2019.

POSKA, Allyson, «Cuando se las juzga por bigamia. La mujer gallega y el Santo Oficio», en Mary Giles (ed.), *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Madrid, Martínez Roca, 2000, págs. 232-253.

PUYOL BUIL, Carlos, *Inquisición y política en el reinado de Felipe IV. Los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido, 1628-1660*, Madrid, CSIC, 1993.

RODHES, Elisabeth, «Y yo dije sí señor. Ana Domenge y la Inquisición de Barcelona», en Mary Giles (ed.), *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Madrid, Martínez Roca, 2000, págs. 167-191.

SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, *Escritoras religiosas españolas. Trance y literatura, siglos xv-xix*, Madrid, El Cid, 2011, 2 vols.

SARRIÓN MORA, Adelina, «Religiosidad de la mujer e Inquisición», *Historia Social*, núm 32, 1998, págs. 97-116.

— *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos xvi-xix* Madrid, Alianza, 2000.

— «Mujeres procesadas por la Inquisición», en María Jesús Zamora Calvo y Alberto Ortiz (coords.), *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*, Madrid, Abada, 2012, págs. 335-352.

— *La tentación de ser Dios. Vida y prodigios de la beata de Villa de Águila*, Universidad de Castilla-La Mancha, 2020.

SELKE, Ángela, «El caso del bachiller Antonio de Medrano, iluminado epicúreo del siglo XVI», *Bulletin Hispanique*, 58-4, 1956, páginas 393-420.

SERRANO Y SANZ, Manuel, «Francisca Hernández y el bachiller Antonio de Medrano. Sus procesos por la Inquisición (1519-1532)», Boletín de la Real Academia de la Historia, núm. 41, 1902, págs. 105-138.

— Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833, Madrid, Rivadeneyra, 1903.

SESE, Bernard, «Juan de la Cruz y la cuestión de lo femenino», Actas XIII Congreso Asociación Internacional de Hispanistas (AIH), tomo I, Centro Virtual Cervantes [https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/13/aih_13_1_052.pdf].

TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, La edición crítica de la «guía espiritual de Molinos»: conferencia pronunciada..., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976.

— «El quietismo en Italia. Capítulos inéditos de la visita de los quietistas de Francisco Montalvo», Teresianum, vol. 27, núm. 2, 1976, páginas 489-512.

— Molinosiana. Investigaciones históricas sobre Miguel de Molinos, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987.

VIGIL, Mariló, Las mujeres en los siglos xvi y xvii Madrid, Siglo XXI, 1974.

ZAMORA CALVO, María Jesús, Mujeres frente a la Inquisición en España, Vigo, Academia del Hispanismo, 2017.

ZAMORA CALVO, María Jesús, y ORTIZ, Alberto (coords.), Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia, Madrid, Abada, 2012.

CAPÍTULO 8

BADINTER, Élisabeth, Le Pouvoir au féminin, París, Flammarion, 2016.

— Les conflits d'une mère. Marie-Thérèse d'Autriche et ses enfants, París, Flammarion, 2020.

BEALES, Derek, «Love and the Empire: Maria Theresa and her co-regents», en R. Oresko, G. C. Gibbs y H. M. Scott (dirs.), *Royal and Republican Sovereignty in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pág. 486.

BELLER, Steven, *Historia de Austria*, Madrid, Akal, 2009.

DUINDAM, Jeroen, *Viena y Versalles. Las cortes de los rivales dinásticos*, Madrid, Machado Libros, 2009.

SCHULTE, Regina (dir.), *The Body of de Queen: Gender and Rule in the Courtly World, 1500-2000*, Nueva York, Berghahn Books, 2006.

TAPIE, Victor-L., *L'Europe de Marie-Thérèse: Du Baroque aux Lumières*, París, Fayard, 1973.

CAPÍTULO 9

BADINTER, Élisabeth, «Le viol de Mme Denis: hypothèse ou roman?», *Cahiers Voltaire*, 3 (2004), págs. 25-35.

BROWNMILLER, Susan, *Contra nuestra voluntad. Hombres, mujeres y violación*, Barcelona, Planeta, 1981 (1.^a ed. en inglés, 1975).

PERONNEAU SAINT-JALMES, Enora, *Crimes sexuels et société à la fin de l'Ancien Régime*, París, Perrin, 2021.

TROUSSON, Raymond, y VERCRUYSE, Jerom (dirs.), *Dictionnaire général de Voltaire*, París, Honoré Champion Éditeur, 2003.

VIGARELLO, Georges, *Historia de una violación (siglos xvi-xx)*, Madrid, Cátedra, 1999.

VOLTAIRE, *Lettres d'Alsace à sa nièce Madame Denis*, introducción

y notas de Georges Jean-Aubry, París, Gallimard, 1938.

— Correspondance, ed. y notas de Theodore Besterman, 13 vols., París, Gallimard, 1977-1993.

CAPÍTULO 10

ARREDONDO, María Soledad, «“A todos y a todas”: cuestiones de “género” en la prosa del siglo XVII hasta El hombre práctico (1686)», *Criticón*, 105, 2009, págs. 177-198.

BLANCO CARRASCO, José Pablo, «Criados y servidumbre en España durante la Época Moderna. Reflexiones en torno a su volumen y distribución espacial a finales del Antiguo Régimen», *Investigaciones históricas*, 36, 2016, págs. 41-80.

FAIRCHILD, Cissie, *Domestic enemies. Servants and their masters in Old Regime France*, Baltimore, The Johns Hopkins University, 1984.

FLATHER, Amanda, «Gender, Space and Place: The Experience of Servants in Rural Households, 1550-1750», *Mundo Agrario*, 18-39, 2017 [<https://doi.org/10.24215/15155994e066>].

GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco, «Afectos frágiles, sirvientes, amos y conflictos en la Castilla rural (siglo XVIII)», en Encarna Jarque (coord.), *Emociones familiares en la Edad Moderna*, Madrid, Sílex, 2020, págs. 273-301.

LOZANO RUIZ, Carlos, «Violencia verbal en el ámbito doméstico. La realidad de las mozas de servicio a finales de la Modernidad», *Historia et ius. Rivista di storia giuridica dell'età medievale e moderna*, 9, 2016, páginas 1-10.

MANTECÓN, Tomás, «Mujeres forzadas y abusos deshonestos en la Castilla moderna», *Manuscripts*, 20, 2013, págs. 157-185.

REY, Ofelia, *El vuelo corto. Mujeres y migraciones en la Edad*

Moderna, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2021.

VÁZQUEZ, María Jesús, «El amo y la criada: historia de una violación. Alcalá de Henares, 1703», *Anales Complutenses*, 23, 2011, págs. 427-437.

Índice

INTRODUCCIÓN (Rosa María Alabrús Iglesias)

CAPÍTULO PRIMERO. La ejemplar Práxedes de Rocabertí y la secesión catalana del siglo XVII (Rosa María Alabrús Iglesias)

CAPÍTULO 2. Ejemplaridad y contra-ejemplaridad de la poesía: santa Teresa de Jesús (1515-1582) Y sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) (María Cristina Ríos Espinosa)

CAPÍTULO 3. Mujeres santas: referentes de ejemplaridad y contra-ejemplaridad femeninas en la América Hispánica meridional. Siglos XVII y XVIII. Santa Rosa de Lima y beata María Antonia de San José / Mama Antula (Alicia Fraschina)

CAPÍTULO 4. Las transformaciones de los modelos de santidad femenina entre los siglos XVII y XIX en Italia (Marina Caffiero)

CAPÍTULO 5. Ejemplaridad monástica y literatura apologética en el Siglo de las Luces en Portugal: las Cartas directivas e Doutrinaes del padre Manuel Velho (Maria Luísa Jacquet y Andrea Imaginario Bingre)

CAPÍTULO 6. El Necrologio del convento de Corpus Christi de Vila-real (Emilio Callado Estela)

**CAPÍTULO 7. La contra-ejemplaridad femenina y la inquisición
(Ricardo García Cárcel y José Luis Betrán Moya)**

**CAPÍTULO 8. Ejemplaridad y contra-ejemplaridad en María
Teresa de Austria (Antonio Fernández Luzón)**

**CAPÍTULO 9. Madame Denis: acusaciones de lujuria frente a los
indicios de una violación (Antonio Gil Ambrona)**

**CAPÍTULO 10. El enigma de la criada. Una historia de
convivencias e identidades femeninas en la Cataluña moderna
(Mariela Fargas Peñarrocha)**

BIBLIOGRAFÍA

CRÉDITOS

Edición en formato digital: 2024

Ilustración de cubierta: Detalle del cartel de A. Mucha para la
revista

La pluma, 1896. Colección privada

© Getty Images

© de los autores, 2024

© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2024

Calle Valentín Beato, 21

28037 Madrid

www.catedra.com

ISBN ebook: 978-84-376-4773-9

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.

